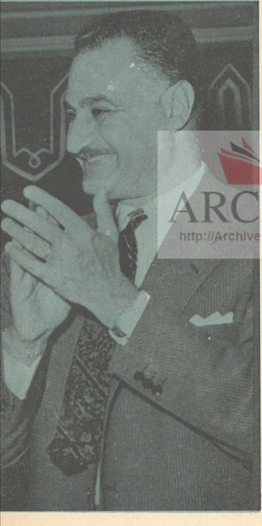
الوحدة بين القومية والإقليمية

د. عصمت سيف الدولة

١ – منذ ان مزق المستعمرون الأوربيون الوطن العربى ثم اقتسموه فيما بينهم واقاموا عليه دولا اصطنعوا لها الحدود والحكام ، ما تزال الوحدة العربية هدفا لكل المناضلين من أجل الحرية • أولئك الذين يرفضون أن يخدعوا أنفسهم أو يخادعوا الآخرين فيزعمون التحرر وهم سجناء الحدود التى ارساها المستعمرون ، وهم يرثون الدولة التى انشأها لأول مرة السادة السابقون • أولئك الذين يعرفون ان اجلاء الغاصبين خطوة أولى ، لا أكثر ، لتصفية تركتهم ؛ وانهم لن يذوقوا طعم الحرية فعلا الى ان تمحى ، الى الابد، بصمات الاستعمار فى الوطن العربى • ومن بصماته الشائهة تلك الحدود التى رسمت على الخرائط فى مكاتب المستعمرين فمزقت امة واحدة الى شعوب متعددة ، وجزأت وطنا واحدا الى دول عديدة •

ومن قبل ، ظن بعض الذين الهتهم فرحة النصر على المستعمرين انهم قد كسبوا معركة التحرر يوم ان كسبوا معركة الجلاء فجاءت الاحداث التى نعاصرها والمبتت بقسوة ان احدا فى الوطن العربى لا يستطيع ان يزعم التحرر طالما بقى فى الوطن العربى جزء لم يتحرر • وان المستعمرين لم يكونوا يعبثون يوم ان جزأوا الوطن العربى دولا ، ومزقوا الشعب شعوبا • فعلى الارض العربية فى فلسطين ، ومن بين العرب انفسهم فى اقطار اخرى ، وفى حماية الحدود المصطنعة واستقلال كل دولة بشئونها الداخليه ، يبقى الاستعمار على قواه ، ويحشدها ، ويدربها ؛ ويسلحها ، ويعدها للانقضاض ، خفية أو علنا ؛ تخريبا أو حربا ، على المناضلين من أجل الحرية فور انتصارهم فى معارك الجلاء •

ونحن نعيش اليوم اقصى الدروس التى يلقنها التاريخ الحى للذين لم يدركوا بعد انه اذا كان التحرر من الاستعمار الظاهر امرا لايحتاج الا الى



الشجاعة الثورية فان الحفاظ على الحريه امر لا يتحقق الا فى دولة الوحدة ·

فعلى ضفاف النيل دولة عربية استطاعت تحت قيادة واحدة من اصلب واشجع ابطال الحرية فى التاريخ ان تجلى عنها المستعمرين فى معركة محلية قومية دولية ، سياسية ومسلحة ، عنيدة ومعقدة؛ دارت فى سنة ١٩٥٦ · ثم اتجهت بكل قواها المادية التى لاتتاح لدولة عربية غيرها، وبكل قواها البشرية التى لا تتوافر لدولة عربية أخرى، وتحت قيادة عبد الناصر الذى لا يشابهه احد ، تحاول بجدية قالت عنها تقارير خبراء الامم المتحدة انه فريدة فى العالم الثالث ، لتحقق للشعب العربى فيها حياة افضل · لتترجم التحرر الى مأكل ومسكن وعلم وصحة ومتعة لكل مواطن· فما الذى حدث ؟ ·· منذ سنة ١٩٥٦ حتى هذه الساعة لم يترك المستعمرون للشعب العربى هناك ، ولا لقيادته، يوما واحدا ينعمون فيه بالحرية·واتصلت

المعارك بدون انقطاع من أول الحرب النفسيه الى الحرب الاقتصادية الى الحرب الساخنة • ولما بدا ان ذلك الشعب المكافح العنيد تحت قيادته الصلبة الواعية يكاد يتجاوز مرحلة البناء الاقتصادى والاجتماعى ، وان التآمر الخفى والصراع غير المسلح لم يمتص كل مقدرته ، تآمرت قوى عربية فى حماية دولها الاقليمية ، وتحركت القوى الاستعمارية من قاعدتها المغتصبة فى فلسطين • وعرف من لم يعرف لماذا رسمت الحدود ، ولماذا اقيمت الدول • ففى اسبوع اسود من يونيو (حزيران) ١٩٦٧ دفع الشعب العربى ثمنا فادحا فى سيناء وهو يتقدم اليها ، لا دفاعا عن القاهرة المستقلة، ولكن دفاعا عن استقلال دمشق وادركنا جميعا مدى الكارثة التى حلت بنا يوم الانفصال سنة ١٩٦١ ، وتعلمنا من الهزيمة درسا ثمينا .

أو يجب ان نكون قد تعلمنا منها الدرس المتكافىء مع تضحياتنا : لا يستطيع أحد فى الوطن العربى ان يحافظ على حريته الا اذا تحرر الوطن العربى جميعا ، ولا يستطيع العرب ان يحافظوا على حرية وطنهم الا اذا تحققت لهم القوة الكافية لردع المتآمرين ، ولا تتحقق تلك القوة فى الوطن العربى الا بوحدته • وهكذا بدون فلسفة ، أو بدون سفسطة ، يستطيع حتى العميان ان يروا ، يستطيع حتى الجهلة ان يعرفوا ، ان احلام الحرية فى ظل التجزئة وهم ، وان الوحدة وحدها ؛ هى الضمان الوحيد ، الذى يكف عنا القوى الاستعمارية فنستطيع حينئذ ـ فقط ـ ان نقول لقد انتصرنا فى معركة الحرية •

فهل تعلمنا ؟ ••• ام تذهب ارواح شهدائنا هدرا ؟

لا أريد ان اجيب • ويكفى ان أقول ان جمال عبد الناصر قائد معركة التحرر العربى ، قائد معركة الصمود برغم الهزيمة ، قد استنفد آخر سنه من حياته وهو يحاول ان يقنع طغمة من الاقليميين فى المشرق العربى بان يكفوا عن صراعاتهم الصبيانية حول مواقعهم الاقليمية الرخيصة ، ليقيموا الجبهة الشرقية • لان احدا لا يستطيع ان يحلم بالحرية ما دامت فلسطين محتلة • وقضى جمال عبد لناصر ، وبقيت الاقليمية الخائنة • وسيدفع الاقليميون يوما الثمن العادل جزاء خياناتهم • ولن يرحمهم أحد حينئذ، لانهم فى اسوأ فترات التاريخ العربى، لم يرحموا امتهم الجريحة •

ان غدا لناظره قريب •

٢ ـ ومنذ ان سقطت الليبرالية وتعلمت الشعوب من معاناة الحياة اليومية فى ظل الفقر والاستغلال ان الحرية ليست كلمة تقال ، وان الاستقلال ليس شعارا يرفع، وان الناس لايأكلون الكلام • بل الحرية عمل لكل قادر وعلم لكل ناشىء ، وعلاج لكل مريض ، ومنزل لكل اسرة ؛ وراحة كل شيخ • وبعد هذا كله مقدرة متاحة لكل انسان فى ان يتمتع بمباهج الحياة بعد ان يكون قد أوفى نصيبه من العمل حتى يكون للحياة ذاتها مضمون الحرص عليه • منذ ان وعى الناس كل هذا ما تزال الوحدة العربية هدفا لكل المناضلين من أجل الرخاء والاشتراكية • أولئك الذين يرفضون ان يخدعوا انفسهم أو يخادعوا الآخرين باستقلالهم العقيم ، وباعلامهم المزوقه . وبمقاعدهم المريحة فى هيئة الأمم المتحدة ، ارقاما اصفارا فى عداد الدول لا أكثر ولا أقل • أولئك الذين يعرفون ان الاستقلال خطوة الى الهدف الأصيل : حياة أفضل للمواطنين • وان الحرية التى لا يلمس كل مواطن ، كل مواطنه ، انها قد ترجمت وتجسدت فى مأكل افضل وملبس افضل ، وثقافة افضل ••• كلمة جوفاء يفرح بها الحاكمون ويدقون لها الطبول لانهم وحدهم الذين ينعمون بثمراتها • أولئك الذين يعرفون ان الدولة ليست مخفرا للحدود تحمى الوطن وتترك الناس فيه يأكل بعضهم بعضا ، وان وظيفتها ان تخطط وتوجه وتنفذ كل الامكانيات الاقتصادية والبشرية فيها من أجل التقدم الاجتماعى ، وان أية دولة عاجزة عن ان تفى بمسئوليات هذه الوظيفة تفقد مبررات وجودها ولا تستحق ان يموت جندى واحد من أجل الابقاء عليها • والتقدم الاجتماعى ليس جعجعة بل هو علم وجهد وبذل وتضحية ••• ثم رخاء • ذلك لان الذين يعرفون كيف يصنع التقدم فى القرن العشرين ، يعلمون علم اليقين ضخامة وجسامة المتطلبات السياسية والاقتصادية والمالية والفنية والبشرية اللازمة لها بمنطق عصر العلوم وسباق الرخاء بين الدول الكبرى • وعندما نعرف هذا ، ونكف عن الاحلام غير العلمية وغير الواقعية ، يبين حتى للذين يدفنون رءوسهم فى الرمال ، ان «التقدم الاجتماعى لا يقوم على اساس التجزئة» • كما قال عبد الناصر سنة ١٩٦٤ • يبين حتى للمغرورين بمقدرتهم الذاتية كم هى واهمة احلام الحياة الأفضل فى ظل التجزئة • يبين للفرحين بدولهم الهزيلة وباعلامها المزوقة وبمقاعدهم المريحة انهم فرحون بدول غير معقولة كما يفرح الأطفال بلعبهم الغريبة • يبين لكل الاباء والأمهات الذين لايريدون لأبنائهم ان يعانوا مذلة الفقر ، الذين يحلمون من اجلهم

بمجتمع كتلك المجتمعات المتقدمة فى أمريكا فى أوربا ، ان الفرصة الوحيدة لتحقيق تلك الأحلام لا تكون الا فى دولة الوحدة الاشتراكية ، الدوله الوحيدة القادرة بما تملكه من ثروات طبيعة متكاملة وقوى بشرية ملتحمة أن تدخل - فى ظل التخطيط الاشتراكى - سباق التقدم الاجتماعى ، ثم تفوز ·

٣ - هذه هى الوحدة العربية · الأمل · المنقذ · الطريق الذى لا طريق غيره للانتقال من العبودية الى الحرية · ومن الفقر الى الرخاء · ومن المذلة الى الكبرياء · ومن الهزيمة الى النصر · الى الآباء والأمهات خاصه قولوا لأبنائكم ، والى الشباب تاملوا مستقبلكم : عندما تكون فرص التقدم المتاحة أقل مما يكفى الجميع فان أحدا لا يستطيع أن يحصل على فرصته الا اذا سرق فرصة غيره · ولا احد يستطيع أن يتقدم الا على جثة اخيه · فان اردتم ان تتقدموا فى حياتكم بشرف وبدون سرقة أو استغلال ، فاقيموا الدولة التى تمنحكم جميعا فرص التقدم وتفيض · اقيموا دولة الوحدة الاشتراكية الديمقراطية ·

٤ - نعم انا أعلم ان هذا كلام معاد · ونعرف جميعا ان أحدا فى الوطن العربى لم يعد - بعد كل التجارب المريرة - ينكر ضرورة الوحدة العربية ، ونرى الناس فى كل مكان من الوطن العربى يهتفون للوحدة ، ويتظاهرون من أجلها ، ويدعون اليها ، ويقسمون باغلظ الايمان انهم قابلون التضحية حتى بالحياة من أجل تحقيق الوحدة ·

كل الناس فى الوطن العربى ، فيما يزعمون، وحدويون ·

شىء عجيب · لماذا اذن لم تتحقق الوحدة ؟

هذا هو السؤال المشكلة · وهو مشكلة بالغة التعقيد · ومع ذلك فان كل آمال الوحدة ستظل سرابا اذا لم نستطع انّ نجد لها حلا ·

هذه المشكلة ، كيف نشأت ، وكيف يمكن ان تحل هو موضوع هذا الحديث · اما ما سبق من حديث منفعل فهو مقدمة نجتر من خلالها مرارة الهزائم التى لحقت بامتنا ، ونبدد بها بعض الأوهام التى نعيش فيها ثم نواجه المشكلة بهدوء موضوعى لنحاول معا معرفة حقيقة المشكلة التى تواجه القوى الوحدوية فى الوطن العربى ، وأول خطوة الى حل اية مشكلة أن نعرفها على حقيقتها .

٥ - لماذا يعجز الوحدويون فى الوطن العربى، بالرغم من انهم يمثلون اعرض الجماهير العربية وتنتمى اليهم اخلص وأصلب الفصائل الثورية ، لماذا يعجزون عن تحقيق الوحدة العربية ؟ ·· ان أول اجابه ترد على الخاطر هى ان ثمه قوى كبيرة وعاتيه ، دولية ، وفى الوطن العربى ، تبذل جهودا ضخمة فى كل الساحات وعلى كل المستويات لتحول دون تحقيق الوحدة العربية · وهذا صحيح ، فمن القدر التاريخى لهذه الامة انها تحاول تحقيق وحدتها فى محيط دولى معاد أو سلبى · وهو ما لم تواجهه أيه حركه قومية فى التاريخ · توحدت المانيا فى ظل تحالف مع أقوى الدول المعاصرة لوحدتها · ولم تطلب القوى الدولية من الايطاليين ثمنا لمباركة وحدتهم أكثر من ثلاثة آلاف جندى اشتركوا بهم فى حرب القرم ضد روسيا القيصرية · أما نحن فان اخلص اصدقائنا ينصحنا بعدم التسرع فى الوحدة · ويقف العالم كله تقريبا ضد هدف الوحدة العربية · لأننا نريد ان نحقق الوحدة فى عصر احتكارات الدول الكبرى · ولا يريد احد ان يرى دولة عربية كبرى كفيلة - كما تعلموا من التاريخ القديم وبحكم اصالتها الحضارية - أن تحرر العالم من احتكارات القوة · بعضهم من موقع الصداقه يكف عنا المساعدة فى تحقيق الوحدة · واكثرهم يقفون ضد الوحدة خفية أو علنا · وهكذا يعجز الوحدويون فى الوطن العربى عن اقامة دولة الوحدة ·

هكذا يوحى الينا أعداؤنا ، وهكذا يردد الانهزاميون منا ·

وهو قول صحيح ولكنه غير كاف لفهم المشكلة· ذلك لاننا سواء رفضنا العبودية نريد الحرية ، أو رفضنا الاستقلال نريد الاشتراكية ، أو رفضنا التخلف نريد الرخاء ، أو رفضنا الجهل نريد العلم ، أو رفضنا التجزئة نريد الوحدة ، ايا كان هدفنا ، فثمة قوى مضادة لن تكف لحظة واحدة، ولن تترك أسلوبا واحدا بدون ان تستخدمه للحيلولة دون أن نحقق أهدافنا · اننا فى عصر لا يمنح أحد فيه أحدا شيئا ، وعلى من يريد شيئا ان ينتزعه · فى عصر يحتكم الى القوة ويقترن فيه الصراع بالعنف ، لا يتوقع الا الاغبياء ان يتقدموا شبرا الا اذا اقتلعوا الاقدام الواقفة عليه عنوه · وفى مواجهة ذات القوى المضادة استطعنا ان نحقق قدرا من الحرية وأن نحقق قدرا من التقدم الاجتماعى ، خلال معارك ضارية · فلماذا لم يقل أحد اقبلوا الاحتلال لان ثمة قوى مضادة عاتية لا تريد لكم الحرية ، ولم يقل أحد اقبلوا الاستغلال لان ثمة قوى مضادة عاتية لا تريد لكم الاشتراكية،



ثم يحتجون بذات القوى المضادة العاتيه لينشروا فى افئدتنا بذور الهزيمة أو ليبرروا جبنهم أمام مخاطر النضال من اجل الوحدة • ويتخلون عن اهدافهم لان اعداءهم يريدون لهم ان يتخلوا ؟

لماذا خاضت القوى الوحدويه فى الوطن العربى معارك ضارية ، وقدمت تضحيات هائلة ، وهى تناطح الاستعمار والقوى الامبرياليةالعاتية حتى حررت بعض الاقاليم ، ثم كفت عن الاستمرار فى نضالها الى ان تحقق الوحدة ؟

لا يمكن ان يقتنع أحد بان ضراوة القوى المضادة هى التى حالت بين أبطال معارك التحرر وبين تحقيق الوحدة • صحيح اذن ان القوى المعادية معوق للوحدة ، وهى معوق طبيعى بحكم منطق العصر الذى نعيش فيه ، ولكن جوهر المشكلة يكمن فى صفوف القوى المعادية للوحدة بل يكمن فى صفوف القوى الوحدوية نفسها •

ان اتهام القوى الوحدوية فى الوطن العربى بانها هى المسئولة الأولى عن الابقاء على التجزئة ، اتهام خطير لا يمكن أن نتحمل مسئولية اعلانه بدون أن نطرح مبرراته العقائدية •

والمسألة باختصار شديد ان العقيدة القومية تقوم على خمسة أسس متكاملة : -

اولا : ان الأمة جماعة بشرية تكونت تاريخيا من جماعات وشعوب كانت مختلفة لغة وتراثا والوانا ومصالح ، ومتصارعة ومتفاعله خلال ذاك الصراع • انتهت بعد مرحلة تاريخيه طويله من المعاده الى ان تلتحم لتكون شعبا واحدا ذا لغة مشتركه وتراث مشترك ومصالح مشتركه • وهذا لا خلاف عليه • انما الخلاف حول الأرض الخاصه والمشتركة كعنصر من عناصر التكوين القومى • ونحن نرى ان الاختصاص برقعه مشتركه من الأرض هو العنصر الجوهرى المميز للأمة• ذلك لأن العناصر الأخرى مثل وحدة اللغه التى تركز عليها النظرية الألمانية ، او وحدة المصالح الاقتصاديه التى تركز عليها النظريه الماركسية ، أو وحدة الثقافه التى يشيد بها كثير من الكتاب العرب ، أو حتى وحدة الارادة التى تركز عليها النظرية الفرنسية ••• الخ • كل هذه العناصر ممكن ان تتوافر وان تجتمع لجماعات بشرية لاترقى الى مستوى « الأمه » كالمجتمعات القبلية مثلا • انما تجاوزت المجتمعات الطور القبلى ودخلت طور التكوين القومى بالاستقرار على أرض معينه ثم اكتملت تكوينا باختصاصها بتلك الأرض المشتركة وبهذا أصبحت أمة •

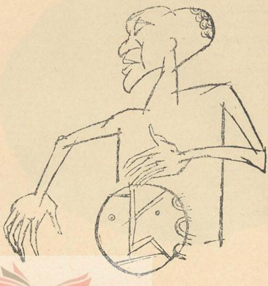
ثانيا : يترتب على هذا ان الأمة تكوين واحد من الناس (الشعب) والأرض (الوطن) معا • فنحن عندما نقول اننا أمة عربية ثم نتحدث عن الوطن العربى لا يكون حديثنا عن شيئين منفصلين بل عن الكل (الأمة) الذى يتضمن الجزء (الوطن) •

فالشـــعب العربى (الناس) والوطن العربى (الأرض) يكونان معـــا الأمة العربيـــة ، التى ما تحولت من شعوب شتى واوطان عدة الى أمة الا عندما التحم الشعب العربى بالوطن العـــربى واختص به ليكونا وجودا اجتماعيا واحدا وجديدا هو الأمة العربية •

ثالثا : ثم انه لما كانت الأمة تكوينا تاريخيا فان اشتراك الشـــعب في الوطن هو مشـــاركة تاريخية • تحـــول من ناحيه دون الشـــعب وان يتصرف في وطنه أو في جزء منه في أية مرحلة تاريخية معينـــة لان الوطن شركة تاريخيه بين الأجيال المتعاقبة • وتحول من ناحية أخرى دون أى جزء من الشعب وان « يتصرف » في الاقليم الذى يعيش عليه أو في جزء منه بالتنازل عنه للغير أو تمكين الغير من الاستيلاء عليه (علاقة خارجية) ، وتحول من ناحية ثالثة دون أى جزء من الشعب وان يستأثر بأى أقليم عن بقية الشعب (علاقة داخلية) •

رابعا : ان الأمة كتكوين تاريخى لم تتكون اعتباطا أو مصادفة بل تكونت من خلال بحث الناس عن حياة أفضل • فاذا كنا قد بلغنا خلال المعاناه التاريخية الطور القومى ، أى مادمنا أمـة عربية واحدة فان هذا يعنى ان تاريخنا ، الذى قد نعرف أحداثه وقد لا نعرفها ، قد استنتفد خلال بحث أجدادنا عن حياة أفضل كل امكانيات العشائر والقبائل والشعوب قبل ان تلتحم معا لتكون أمة عربية واحدة وانها عندما اكتملت تكوينا كانت بذلك دليلا موضوعيا غير قابل للنقض على ان ثمة « وحدة موضـــوعية » ، قد نعرفهـــا وقد لا نعرفها ، بين كل المشكلات التى يطرحها واقعنا القومى ، أيا كان مضمونها • وانما بهـــذا المعنى مشكلات قومية لا يمكن أن تجد حلها الصحيح الا بامكانيات قومية ، وقوى قومية ، في نطاق المصير القومى • قد يحاول من يشاء أن يحل مشـــكلاته الخاصة بامكانياته القاصرة ، ثم يقنع بما يصيب ولكنـــه لن يلبث أن يتبين ، في المدى القصير أو الطويل ، ان الحل الصحيح المتكافىء مع الامكانيات القومية ،المتسق مع التقدم القومى قد اخطاه عندما اختار أن يفلت بمصيره الخاص من الوحـــــدة الموضوعية للمشكلات التى تشكل حلولها المصير القومى الواحد •

خامسا : واخيرا ، فان هذه الوحدة الموضوعية بين المشكلات التى يطرحها الواقع القومى بمـا تعنيه من أن حلولها الصحيحة المتكافئة مع المقدرة القومية غير قابلة للتحقق الا بامكانيات وقوى قومية في نطاق المصير القومى تفرض الوحدة العربية كأداة يستحيل بدونهـــا وضـــع كل الامكانيات والقوى القومية ، واستعمالها ، في سبيل حل المشكلات العربية ، وتحقيق المصير العربى الواحد • ان هذا لايعنى ان الاقليميين



ودولهم عاجزون تماما عن تحقيق أى نجاح فى مواجهة المشكلات التى يتصدون لها ، بل يعنى تماما انهم لاينجحون الا مؤقتا وانهم لن يلبثوا ان يتبينوا ، فى المدى القصير أو الطويل ، ان الوحدة لازمة لاطراد النجاح أو الحفاظ عليه ٠

تلك هى الاسس الخمسة المتكاملة للعقيدة القومية ٠ ولعلنا لاندعى لها ما لاتستحق ، ولا نسلب احدا شيئا يستحقه اذا قلنا ، انه بالرغم من زحمة العقائد والنظريات فى الوطن العربى وبالرغم من ادعاءات العلم والعلمية ، وبالرغم من استهانة الكثيرين بعمق واصالة الفكر القومى، لايفعل تاريخنا خلال خمسين سنه الا تقديم الدليل على صحة العقيدة القومية وسلامة الموقف القومى ٠

وهذا الموقف القومى العقائدى تقفه اصلب فصائل القوى الوحدويه فى الوطن العربى واعمقها وعيا ، تستهدف الوحدة العربية لأنها الاداة الوحيدة لتحقيق المصير الواحد الذى لا يمكن لاحد — حتى لواراد — ان يهرب منه ٠ فهم لايهابون مخاطر النضال لان هذا هو قدرهم التاريخى ٠ ولا يقبلون عن الوحدة بديلا لانهم يعرفون ان التاريخ قد تولى حرق كل البدائل ، ولا تلهيهم الانتصارات الاقليمية المؤقتة لانهم يعرفون انها زائلة ، ولا يخافون متاعب الوحدة لانهم يعرفون ان فى الوحدة تعويضا لكل المتاعب، ولا يتنازلون عن الوحدة الشاملة لانهم يعون ان التاريخ الذى كون الأمة العربية قد رسم حدود دولتها القومية ٠

أولئك الوحدويون القوميون ٠

ولو كان كل الوحدويين قوميين لتحققت الوحدة منذ وقت بعيد ٠

ولكن المشكله فى حقيقتها ان ليس كل الوحدويين قوميين ٠

كيف ؟

٦ — ان الاجابة على هذا السؤال أولى بانتباه كل القوى الوحدوية القوميه ٠ لان فيها — كما اعتقد — نكشف حقيقة المشكلة وقد نهتدى الى الحل ٠

فقد عرفنا من قبل ان « الأمة العربيه وجود تاريخى موضوعى » ، وان وحدة المصير القومى تعنى أن ثمة علاقة موضوعية بين كل المشكلات التى يطرحها الواقع القومى وانها بذلك لاتحل الحل السليم المتكافىء مع المقدرة القومية الا فى اطار المصير القومى الواحد ٠ وقلنا ان هذا كله لا يتوقف على معرفة الناس به ، فسواء عرفوه أم لم يعرفوه ، هو قائم فى الواقع الموضوعى ٠ مؤدى هذا ان الأمة العربيه كوجود تفرض ذاتها

سى الاقليميين فى الوطن العربى ارادوا هذ لم يردوه • فاذا بكل دولة اقليمية تجد نفسها ، بعد محاولات الهرب من المشـــكلات القوميه ، وتجاهل الوحدة الموضوعية بين تلك المشكلات ، وانكار السمة القومية حتى لمشكلاتها الخاصة ، تجد نفسها مضطرة الى ان تشـارك فى معـارك المصير العربى• وكذلك يجد انفسهم كل الاقليميين الذين يستهدفون غايات اقليمية سواء كانت على المستوى التحررى أو المستوى الاشتراكى • أى يجرهم ويجبرهم الفشـــــل من محاوله الافلات بمصائرهم الخاصة على ان يقبلوا مرغمين دخـول المعارك الدائرة حول المصير القومى الواحد، ومنها معارك الوحدة .

فاذا بقطاع كبير من القوى التى ترفع شعار الوحدة ، من الاقليميين يرون فى اختلاطهم بالقوى الوحدوية القومية كسبا لجهـد يختلسونه بادعاء الوحدة ، ويشاركون فعلا فى معارك الوحدة ولكن من منطلقات اقليميه • ونعرفهم من نـوع الادلة التى يقدمونها تبريرا لموقفهم « الوحدوى » • فالوحدة عندهم مقرونه بمكاســب سـياسية واقتصادية واجتماعية تحل مشكلاتهم الاقليمية• وهذا كما عرفنا صحيح • فالوحدة تحل مشاكل الاقليم • ولكن النضـــال من أجل الوحدة شئ آخر • انه صراع وتضحيات ومتاعب وهزات فى الكيانات الاقليمية تقتضيها عملية الالتحام • وهنا ، عندما يطرح النضـــال من أجل الوحدة متاعبه ، وقبل ان تقـدم الوحدة عطاءها يتراجع الوحدويون الاقليميون ، ويخونون ، ويوقفـون المسيرة كلها دون غايتها ، لان غايتها عندهم از تضيف الى ما عندهم لا ان تقتضى منهم التضحيات اللازمة لبنائها • فترى القـوى الوحدوية كلهـا مشلولة، ومتوقفة، أو مرتدة عن غايتها العظيمة• وترى دعاة الوحدة يستعينون بالأمة العربيـــة كلها ، باسـم القومية وباسـم وحدة المصـير ، ليحرروا قطعة من ارض الوطن العربى ، والأمـة العربية تبذل وتعطى وتضحى ، حتى اذا ما تحرر شـبر وثب اليه احد « الوحدويين » واقام عليه دولته ورفع علما أكثر تزويقا من أعلام الآخرين، وانقلب من مناضل الى حاكم • وقد تكررت هذه المأساة المهزلة فى التاريخ العربى الحديث أكثر من مرة • وذهب بعض الذين وصلوا الى النصر في معركة التحـرر بالتضحيات الصـامتة التى بذلها الشعب العربى فى اقطار أخرى الى حـد معاداة القومية والارتداد الى أخطبوط العلاقات الرأسماليين •

هذا واقع كلنا نعرفه •

وعليه فاقول بمنتهى الوضوح : ان مشـكلة القـوى الوحدويه القوميه انهـــا انخدعت فى الاقليميين ، يرفعون شعار الوحدة ، ويستغلون طاقات الأمة العربية فى تحقيق غاياتهم الاقليمية، فارتضت بين صفوفها كل من قال انه يستهدف الوحدة بدون أن تسأل لماذا اختار وأية وحدة تلك التى اختـــارها • فاذا بالناس فى الوطن العربى ، بل الناس تقريبا ، وحدويون فيمـــا يزعمون • ونرى الناس فى كل مكان فى الوطن العربى يهتفون للوحدة ، ويتظاهرون من اجلها . ويصفقون لدعاتها ويقسمون باغلظ الايمان انهـم قابلون التضحية حتى الحيـاة من أجـل تحقيق الوحدة • فاذا جاء وقت التضحية لا بالحياة ، بل بما هو أقل من هذا بكثير، اداروا ظهورهم وأصموا آذانهم واستكبروا استكبارا ، فاذا كل النضال الوحدوى قائم على حسابات وهمية فى قواه ، فيتراجع أو ينهزم •

هذه هى المشكلة كما اراها •

انها اختلاط القوى الوحدوية القومية التى تستهدف الوحدة من منطلق قومى عقائدى ولا تعلق الوحدة على شرط ، بالقوى الاقليمية الانتهازية التى تستهدف الوحدة بشرط الحفـاظ على مصـــالحها الاقليمية أو تنميتها على حساب الشعب العربى• وطالما بقى هـــذا الاختلاط قائمـــا ، وطالما خشى الوحدويون القوميون فــرز الصفوف ، وطالما تستروا على الخيانات يلمسونها بأيديهم كل يوم من الوحدويين الانتهازيين لن يستطيعوا على أى وجه ان يلتقوا فيلتحموا فى تنظيم قومى مقصور عليهم ، مطهر تماما من الفـكر الاقليمى ، والولاء الاقليمى ، والمصـــــالح الاقليمية ، والاهـداف الاقليمية ، وقبل هذا من العقلية الاقليمية ، وبغير هـــذا التنظيم القومى الثورى لن يســـتطيع الوحـدويون القـوميون فرض الوحـدة على كل اعدائها ، وسحق كل القوى التى تقف فى طريقها، فى صراع مفتوح لاتردد فيه ولا تراجع عنه ، ثم الصبر على متاعبه وتضحياته الى ان تتم الوحدة الشاملة •

٧ — هـــذا اجتهاد فى حل مشكلة معقدة . لا نزعم انه القول الأخير • ولكنى ازعم انه مما أرى صحيح وليست العبرة بما يزعمه كل واحد من صحة فى رأيه ، ولـكن العبرة بأن نجتهد جميعا حتى نكشف الحل الصحيح الذى يتوقف عليه مصيرامتنا •

عصمت سيف الدولة

صراع الأجيال

علي أدهم

فى العدد الثانى من المجلد الاول لمجلة « عالم الفكر » الكويتية بحث قيم للدكتور عبد الرحمن بدوى عن « الثورة الفكرية المعاصرة فى الغرب » ، استهله بقوله « أبرز الاحداث فى السنوات الخمس الأخيرة فى أوروبا وأمريكا هو التمرد ، تمرد المجتمع الناشىء فى أحضان التطور المدنى الهائل على هذا المجتمع الذى نصفه بأنه « مجتمع الاستهلاك » ، وتمرد الأبناء على الآباء فى محاولة لاستقلال الشباب على الشيوخ أيا من كانوا • أباء بالدم أو بالروح ، وتمرد الأدنى على الأعلى فى كل نظام يقوم على الترتيب ! فى السياسة والاقتصاد والدين ، تمرد البداوة والفطرة والغريزة على الحضارة والآلة ، والتعقيل والنمطية ، وتمرد اللاوعى على العقل المنطقى المجرد ، والحلم على الواقع » •

ولا نزاع فى أنه من أبرز سمات العصر الحاضر التعلق الشامل والتمرد على القيم الأخلاقية والفنية والسياسية فى شتى أنحاء العالم ، وان كان هذا التمرد أكثر ظهورا فى أوروبا وأمريكا ، والواقع أن هذا التمرد ليس ظاهرة حديثة العهد ، وهو فى هذا العصر أشد حدة وأقوى مراسا لأن حركة التغير فى العالم الحديث أبعد جذورا وأوسع نطاقا من حركات التغير السابقة، وبين الأجيال الانسانية المتعاقبة صراع دائم لا تهمد حركته ، وكفاح مستمر لاتفتر حدته • فكل جيل من الأجيال البشرية المتوالية يتناول الجيل الذى سبق بالنقد والتمحيص ، ويضع البارزين من رجاله على المشرحة، ويحلل أعمالهم وأقوالهم ، ويقوم آثارهم ومخلفاتهم ، ويزن بوجه عام اتجاهات العصر السالف ونزعاته فى مختلف نواحى الحياة ، وفى بعض الاحيان يأخذ هذا التناول والتحليل طابع الشدة والقسوة ويمسك بمعول الهدم والتدمير ، وهذا الاختلاف والتعارض فى وجهات النظر بين الأجيال المتعاقبة على ما قد يصحبه من عنف يجر المحن ويجشم الأهوال من مستلزمات الحركات التقدمية ، والاختلاف فى وجهات النظر والموقف من الحياة بين الاجيال المتوالية يعين على كشف الحقائق وصحة التقدير ،



هيجل

ويظهر الطيب من الخبيث ، والغث من السمين ، وقد تهدأ حدة هذا الصراع نسبيا فى الازمنة العادية وعصور الاستقرار ، ولكنه يتقدم مسرعا مكتسحا فى عصور الانتقال الصارمة ، وابان الازمات الحازبة ، وحين ظهور المشكلات الخطيرة المعقدة التى قد لا تكفى الاساليب المألوفة والمسكنات العادية فى علاجها .

وقد تناول هذا الموضوع الروائى الروسى الكبير **ايفان تورجنيف** فى روايته المشهورة « **لأباء وأبناء** » وهى طليعة مؤلفاته ، ومن خير ما جادت به عبقريته ، وخطه قلمه ، وصور فنه ، وقد قدم لنا فى هذه الرواية الخالدة صورة فنية رائعة لهذا اللون من ألوان الصراع المتكرر فى حياة البشر بين الاجيال السابقة والاجيال اللاحقة ، وشخصية بازاروف بطل هذه الرواية تعد فى رأى فريق من النقاد الذين يعتد بآرائهم أقوى الشخصيات التى صورها تورجنيف .

وقد ألف تورجنيف قبل تأليف هذه الرواية روايته المسماة « **قبيل المعركة** » وتدور أحداث هذه الرواية فى الفترة التى انتهت فى روسيا بحرب القرم وانتهاء عهد **القيصر الأصيد الجبار نيقولا الأول** الذى حكم روسيا حكما استبداديا لا هوادة فيه من سنة ١٨٢٥ الى سنة ١٨٥٥ وكافح النزعات الحرة أشد كفاح حتى كاد يسحقها ويقضى عليها .

ورواية « **آباء وأبناء** » تصف حركة الأفكار الحرة الجديدة التى بدأت تسود روسيا فى الفترة الممتدة بين سنة ١٧٦٠ وسنة ١٨٧٠ التى اصطلح الكتاب الغربيون على تسميتها بالستينات ، وقد حلل فيها تورجنيف نفسية هذا الطراز الجديد من الشخصيات التى بدأت تظهر حينذاك فى المجتمع الروسى ، وتلعب دورها فى المسرح السياسى فى روسيا ، وهو الطراز الذى عرف باسم النهلست أو العدميين ، وكان تورجنيف فى مقدمة من لمحوا ظهور هذا الطراز العجيب الذى قدر له أن يقوم فى تاريخ روسيا بدور يلفت النظر ، ويثير التفكير .

وقد ذكر تورجنيف المناسبة التى كشف فيها ظهور هــذا الطراز ، وروايته للمناسبة التى هيأت له هذا الكشف تبين لنا ناحية من أسلوبه فى الخلق الفنى ، وقد كتب فى بيانها يقول «فى شهر أغسطس سنة ١٨٦٠ حينما كنت فى فنتنو VENTNOU بجزيرة وايت wight للاستجمام جالت بفكرى أول خاطرة عن رواية الآباء والأبناء، وهى الرواية التى أفقدتنى حسن رأى الجيل الناشىء فى مؤلفاتى ، وقــد سمعت غير مرة ، وقرأت فى الجرائد الموقوفة على النقد ، أننى فى هذه الرواية تناولت فكرة من أفكارى الخــاصة ، وعلى أن أعترف من ناحيتى بأننى لم أحاول قــط خلق طراز من الشخصيات الا بعد أن أراه ممثــلا فى شخص حى قــد ائتلفت فيه العناصر المنوعة وتوافقت لاستمد منه وأبدأ عملى لا من مجرد فكرة خطرت لى ، وقد كنت دائما فى حاجة الى قاعدة أسير عليها بقدم ثابتة ، وكان هــذا شأنى فى رواية آباء وأبناء ، فاساس صورة بازاروف الشخصية الرئيسية فيها كانت شخصية طبيب شاب فى الريف ، وقد مات قبيل سنة ١٨٦٠ ، ففى هذا الرجل الجديد بالملاحظة تجسم فى رأيى العنصر الذى كان قد أخذ فى الظهور ، والذى كان لا يزال يحيط به الغموض والابهام ، والذى أطلق عليه بعد ذلك اسم «النهلزم» ، وقــد ترك فى نفسى هــذا الفرد أثرا قويا ، ولم أستطع فى بادىء الأمر أن أحدد لنفسى معــالم شخصيته ، ولكنى أجهدت عينى وأذنى ، ورواقبت كل شىء حولى ، وحرصت على أن لا أثق الا باحاسيسى ، والذى حير لبى هو اننى لم أصادف فكرة واحدة أو اشارة عما بدا لى انه قــد أخذ يظهر فى كل ناحية ، ولذا تسرب الشك الى نفسى » ٠

وقد ظهرت رواية « آباء وأبناء » فى سنة ١٨٦٢ فأثارت فى روسيا عاصفة عنيفة من الجدل ، وكان هذا الجــدل عميقا طويل الأجل حتى أصبح حادثة من الحوادث الهامة فى تاريخ الادب الروسى ، وندر ان استرعى فنان أنظار قومه الى الافكار الجديدة النابتة فى بيئتهم كما فعل تورجنيف فى هذه الرواية ٠

وهى ترينا من ناحية أخرى كيف تحول الأهــواء السياســية بين الجمهور وبين تذوق الآثار الفنية الممتازة ، وقد كان الصراع بين القديم والحديث فى روسيا حين ظهور هذه الرواية قد بلغ حد الشدة والتوتر ، فقــد أعقب وفاة القيصر نيقولا الأول ارتقاء ابنه القيصر الاسكندر الثــانى عرش القياصرة ، ولم تتملك القيصر الجديد النزعة الاستبدادية الصارمة التى طغت على نفس أبيه ، وقد وصفت السنوات المبكرة من حكمه والتالية لحرب القرم بأنها عهد الاصلاحات العظيمة ، وكانت أولى خطوات هذا الاصلاح تحرير المزارعين الروس من العبودية ، وقد أعلن هذا التحرير فى ١٩ فبراير سنة ١٨٦١ ، ونزعت من السادة ملاك الريف السلطة الاقتصادية والسلطة الادارية ، ولم يمنح هؤلاء الملاك تعويضا عن تحرير عبيدهم المزارعين ، وقد تبع حركة التحرير نقل ملكية الأرض التى كانت فى حوزة المزارعين وكانوا يعملون بهــا تحت اشراف السادة النبلاء ، وكان على الحكومة ان تقوم بدفع التعويضات للأشراف ، ولكن المزارعين كان عليهم أن يؤدوا ثمن الأرض للخزينة منجما على أقساط ، والواقع أن الأرض التى نقلت ملكيتها الى المزارعين كانت الى حد كبير أقل مما كانوا يحوزون قبل التحرير ، فالغابات والمراعى لم تنقل ملكيتها اليهم فى أكثر أنحاء روسيا ، وكذلك لم يسو هذا التوزيع الجديد مشكلة نظام الطبقات الذى وطده فى روسيا حكم القيصرة كاترين الثانية وحكم القيصر الاسكندر الأول والقيصر نيقولا الأول ، وكان الناس فى روسيا يترقبون الخطوات التالية لتــحرير المزارعين ، ومن ناحيــة أخــرى أخذ الرجعيون



ك . ماركس

يجمعون جموعهم ، ويزعمون أن الاصلاحات الجديدة ستؤدى الى الخراب الاقتصادى وبدء النهاية ، وأخذ الخلاف بين التقدميين والرجعيين يقوى ويشتد ، فلما ظهرت رواية آباء وأبناء اتخذ الرجعيون شخصية بازاروف الناقمة المتسخطة الثائرة على آداب والمجتمع وقيمه وسائر أحواله دليلا على خطر الأفكار الثورية المختلجة فى نفوس الشبان والغالبة على الجيل الجديد الناشىء ، وأخذوا يقدمون التهنئات لتورجنيف الكاتب الذى عرف من قبل بمناصرة الفكر الحر لأنه كان أمينا فى هتك أسرار هؤلاء العدميين ، ولنسمع رأى تورجنيف نفسه فى هذا الموضوع ، قال « لا أنبسط فى الحديث عن التأثير الذى أحرزته هذه الرواية ، واكتفى بان أقول ان آلاف الألسنة فى كل مكان تلقفت كلمة النهلست ، وفى يوم حريق متاجر ابراسكنسكى حين وصولى الى بطرسبرج كان أول ما قوبلت به قولهم لى « انظر ما يفعله هؤلاء العدميون » وقد رأيت فتورا يقرب من الغضب من قوم كانوا قريبين منى ، وعاطفين على ، وتلقيت تهنئات وما يقارب العناق من قوم من المعسكر الآخر ، معسكر الأعداء ، وقد أدهشنى هذا وحير عقلى ، وحز فى نفسى ، ولكن ضميرى لم يوبخنى ، فقد كنت أعرف جيدا اننى صورت بأمانة الطراز الذى اخترته ، ولم أصوره بغير تحايل عليه فحسب ، بل صورته فى نوع من العطف ، فبينما كان يهاجمنى بعض الناس لأننى أزريت بالجيل الناشىء ويتوعدوننى وهم يضحكون ضحكة ازدراء بانهم سيحرقون صورتى ، اذا بعض الناس الآخرين على نقيضتهم يلوموننى لأننى تملقت الجيل الناشىء ، وتحريت رضاءه، وأحد الذين كتبوا الى قال « انك تعفر رأسك فى التراب عند قدمى بازاروف ، وانت تدعى أنك تبحث عن عيوبه فى الوقت الذى تلعق فيه التراب عند قدميه » .. وصور ناقد آخر السيد كاتاكوف وصورنى معه باعتبارنا متآمرين ننصب الشباك ونلفق النقائص فى عزلة حجرتنا للنيل من قوى روسيا الفتاة ، وهى صورة لها تأثيرها ! وقال النقاد عن الرواية انها رسالة سياسية ، وسقط الظل على اسمى ، ولست أخدع نفسى فانى أعلم ان هذا الظل باق »

وهكذا وقع تورجنيف الكاتب الفنان المخلص الأمين بين شقي الرحى ، فالأبناء أغضبهم اسراف الآباء في نقد شخصية بازاروف وتحاملهم عليه ، وأبوا الا أن يروا في بازاروف صورة مشوهة لهم ، ورفضوا أن يكون بازاروف منهم ، وادعوا انه لا يمثل آراءهم ، ولا يحاكي نزعاتهم ، وان تورجنيف قد أخطأ في خلق شخصيته ، والآباء اعتقدوا انه حابى بازاروف ، وزخرف عيوبه ، وجعله الشخصية المنيفة في روايته ، والظاهر ان كل جيل من الأجيال لا يحسن فهم نفسه ، ولا يطيق أن يرى صورته على حقيقتها ، ومن ثم هذا الهجوم على الفنان الأمين في تصويره ومن المعسكرين ، معسكر الشباب ومعسكر الشيوخ .

فمن هو هذا البازاروف الذى أثار وصف شخصيته كل هذه الضجة ، وأضر بمكانة تورجنيف في نفوس الشباب والشيوخ من قرائه في روسيا ؟ تتفق آراء الكثيرين على ان بازاروف يمثل روح النقد الذى لا يلين ولا يرحم ، والتحليل المجتاح ، والرغبة المطلقة في الهدم ، ولكن ربما كان الأصح من ذلك انه يمثل بواعث معظم الثورات الحديثة ، وفي طليعة هذه البواعث الرغبة في تطبيق الاساليب العلمية على السياسة ، وقد كانت العقبات التى تعترض ذلك في روسيا هي الخرافات الغالبة على العقول ، والتعلق الشديد بالماضي ، ومن أجل ذلك كان الهدم والتدمير أول واجبات المصلحين عند هذا الجيل الذى كان يمثله بازاروف ، والواقع ان هؤلاء الشبان كانوا يبحثون عن الحقيقة . ولكنهم كانوا يبحثون عنها في ظلال النزعة المادية الكثيفة التى رانت على النفوس في روسيا الستينات ، وقد جعلهم ذلك ينكرون قيمة الفن والادب ، ولا يؤمنون بشيء غير العلم والتجربة ، وهذه النزعة العلمية التى تلونت بلون المادية الكثيفة في عهد بازاروف أخذت بعد ذلك صورا عدة ، ولكن مهما كانت تلك الصور فان ظهور بازاروف كان فاصلا بين عهدين ، العهد الماضي القائم على المعتقدات واليقينيات والعهد الجديد القائم على العقائد العلمية ، ومن ثم تأبى بازاروف على الخضوع للعادات والتقاليد ، واستخفافه بأواصر الحب وقيود الواجبات التى تعترض تقدم الرجال الأقوياء ، فهو يمثل العقل الذى يصارع الطبيعة ليعرف أسرارها وقوانينها الخفية ، العقل الموكل بالبحث الحر الخالص عن الحقائق لا العقل الذى يجرى وراء الصور والمظاهر أو الذى يريد أن يقرر ما يجب أن نكون ، ولذلك يكره الفن ويمقت الشعر لانهما يغريان بالخضوع للطبيعة ، ويزيدان في فتنتها وسحرها ، ولكن وراء ما يبدو من فساد ذوق بازاروف غلظته وقحته وغروره النزعة الانسانية الناهضة من أغلال التقاليد ، والتى تحاول توطيد مكانة الانسان في الارض ، وتذود عنه المحن والعوادى ، ومعظم الثائرين المحدثين الذين ظهروا في القرن التاسع عشر كانوا أنواعا مختلفة من هذا البازاروف الذى صوره تورجنيف ، فبيرون وباكونين وكارل ماركس وأمثالهم جميعا من أنداده ونظرائه .

وخطة رواية « آباء وأبناء » بسيطة لا التواء فيها ولا تعقيد مثل أكثر روايات تورجنيف ، فالشابان أركادى وبازاروف يطلبان العلم معا ، ويتفقان على أن يقضيا جانبا من عطلتهما المدرسية عند والد أولهما ، وجانبا آخر منها عند والد الثاني ، ويظهر حينذاك الفرق بين الجيل القديم والجيل الجديد ، ويحب بازاروف بطل الرواية مدام أودينستون odintson ولكنه مع ذلك كان فظا في معاملة المرأة التى أحبها كما كان غليظا في معاملته لوالديه .

ويقضى بازاروف نحبه من جراء جرح أصاب اصبعه ، ويذهب الى رحاب الابدية

مجهول الشأن لا يحزن لفقده سوى والديه اللذين لم يفهما من أمره شيئا ، وقد وصفه تورجنيف بأنه من النهلست فى هذه المحاورة التى أدارها على لسان بعض شخصيات روايته ، وكان تورجنيف أسبق الكتاب الى استعمال هذه الكلمة ، وقد شاعت بعد ذلك ولاكتها الافواه ، وهذه هى المحاورة :ـ

سأل بول بتروفتش عم أركادى صديق بازاروف ابن اخيدار كادى قائلا «حسن يا أركادى ، أين صديقك الجديد ؟ »

« فى الخارج ، فى بعض الأمكنة ، ويندر أن يفوته القيام بجـولة فى الصباح الباكر ، ولكن الشىء الهـام هو انه لا يحفـل بأمره ، لأنه يكره كل أنواع الاحترام والتبجيل »

« لقد أدركت ذلك ، هل يمكث هنا طويلا ؟ »

« سيبقى هنا ما شاء البقاء ، والواقع انه ذاهب الى مكان والده »

« وأين يقيم والده ؟ »

« على مسيرة مائة وعشرين ميلا من هنا فى مقاطعتنا نفسها ، وأعتقد أن له ملـكا قليلا ، وكان من قبل طبيبا فى الجيش »

« منذ الليلة وأنا أسائل نفسى أين سمعت هذا الاسم من قبل ، أتذكر يانقولا (موجها الحديث الى أخيه) انه كان هناك طبيب بهذا الاسم فى قرية والدنا ؟ »

« نعم أذكر ذلك »

« اذن هذا الطبيب والد هذا الشاب »

ولوى بول بتروفتش شاربه وقال سائلا اركادى «قل لى على وجه التحديد ماذا يكون هذا البازاروف صاحبك ؟ »

فأعاد أركادى السؤال قائلا وهو يبتسم « ماذا يكون هو ؟ أتود حقيقة يا عمى أن أخبرك ماذا يكون هو ؟ »

« اذا تفضلت يا ابن أخى »

« انه نهلست »

« فصاح نيقولا بتروفتش قائـلا « انه ماذا ؟ » وفى الوقت نفسه توقف بول بتروفتش وهو يرفع سكينا فى طرفه قطعة من الزبد لاصقة .

فكرر اركادى قوله « نهلست »

فاستفسر نيقولا بتروفتش قائلا « انى أتصور ان هـذا الاصطلاح مشتق من

الكلمة اللاتينية « **نيهيل** » أو « **لا شيء** » وأغلب ظنى أن معناه الرجل الذى ـ حسن ـ الرجل الذى يرفض أن يقبل أى شيء »

فأسرع بول بتروفتش قائلا وهو يتهيأ لابتلاع الزبد «أو الرجل الذى يرفض أن يحترم أى شيء »

فقال اركادى مستدركا « كلا ، انما تدل هذه الكلمة على رجل يتناول الاشياء من وجهة النظر الانتقادية »

فاستفسر بول بتروفتش قائلا « أظنهما شيئا واحدا ، أليس الامر كذلك ؟ »

« كلا ، ان النهلست هو الرجل الذى يرفض أن ينحني للسلطة ، أو أن يقبل أى مبدأ دون مراجعة أو اختبار ، مهما تكن الثقة بهذا المبدأ »

فسأله بول بتروفتش قائلا « والى أين يفضى بنا هذا ؟ »

« يتوقف ذلك على الفرد ، فبعض الناس قد يؤدى بهم ذلك الى فعل الخير ، وبعضهم قد يدفعه ذلك الى اقتراف الشر »

« مفهوم ، ولكن نحن الأكبر سنا ننظر الى المسألة من ناحية مختلفة ، وأمثالنا من أهل الجيل السابق يعتقدون أنه من غير الممكن فى الحياة أن نتقدم خطوة واحدة بدون مبادىء ، ولكنكم قد غيرتم هذا كله ، وأرجو الله أن يهبكم الصحة ورتبة القائد ياحضرات النهل ... كيف تنطقون الكلمة ؟ »

فقال اركادى بوضوح « النهلست »

« تماما هكذا ، لقد كان عندنا من قبل الهيجليون ، والآن قد استحالوا نهلستيين، متعكم الله بالصحة ورتبة القائد ، وسنرى كيف تعيشون فى فراغ مطلق وخواء لا هواء به ، وأرجو يا أخى نيقولا أن تدق الجرس ، فقد حان ميعاد تناول الكاكاو »

وبينما كانوا يتناولون الكاكاو أقبل بازاروف ، فلما لمحه بول بتروفتش وهو يحتسى الكاكاو رفع رأسه وتمتم قائلا «السيد النهلست سيمتعنا بحضوره »

ويقترب منهم بازاروف وهو يتقدم بخطواته السريعة ويقول «عموا صباحا ياسادة» ، ومعذرة لتأخرى ، وسأعود اليكم فى الحال بعد أن أضع صيدى فى وعاء »
فسأله بول بتروفتش قائلا « ما هذا الصيد ؟ ديدان ؟ »

« لا ، ضفادع »

« أتأكلها أو تربيها وتستولدها ؟ »

فكان جواب بازاروف فى غير اكتراث « انى أجمعها لأجرى عليها التجارب »

وعلق بول بتروفتش على ذلك قائلا «بلفظ آخر انه يشرحها ، أو بلفظ آخر انه يؤمن بالضفادع أكثر من ايمانه بالمبادىء » .

فنظر اركادى الى عمه نظرة منطوية على اللوم والتأنيب ، وحتى نيقولا بتروفتش هز كتفيه ، فأدرك بول بتروفتش ان كلمته كانت نابية ، فحول مجرى الحديث . وفى مناقشة أخرى حامية من المناقشات التى كانت تدور بين بول بتروفتش ممثل الجيل القديم وبين بازاروف ممثل الجيل الجديد يقول بول لبازاروف :-

« أتظن نظريتكم شيئا جديدا ؟ اذا كان الأمر كذلك فانكم تضيعون وقتكم سدى، والمادية التى تبشرون بها مسألة لم تقل الكلمة الفاصلة فيها ، وقد أثبتت فى كل مرة افلاسها »

فقال بازاروف وقد بدا عليه الغضب « قبل كل شىء نحن النهلستيين لا نبشر بشىء على الاطلاق ، لأن التبشير ليس من عادتنا »

« ما هى عادتكم اذن ؟ »

« عاداتنا أن نعلن الحقائق مثل فساد موظفينا المدنيين وقبولهم الرشى ، واننا ينقصنا الطرق الصالحة والقضاة العدول وما الى ذلك »

« وقد صممتم على انكار كل شىء »

« صممنا على انكار كل شىء »

« وتسمون هذا النهلزم »

« ونسميه النهلزم »

« هكذا هكذا ، فالمقصود بالنهلزم مكافحة عللنا وعيوبنا ، وانتم وحدكم الذين ستتولون انقاذنا ، وتقومون بدور البطولة ! حسن وطيب ! ولكن فى ماذا ترون أنفسكم متفوقين علينا ؟ انكم تكثرون من الكلام مثل غيركم »

فتمتم بازاروف قائلا : « على الأقل ليس هذا من عيوبنا مهما تكن عيوبنا الأخرى » وتدخل اركادى فى الحديث قائلا «اننا نهدم لأننا قوة»

فحملق عمه بول ثم ابتسم ، واسترسل اركادى يقول «قوة ليست فى حاجة الى أن تقدم الحساب لأحد »

فلم يستطع بول بتروفتش أن يكتم غضبه ويملك لسانه ، وانفجر قائلا «أفكرتم فيما تؤيدونه بهذه العقيدة التعسة ؟ ان همج المغول يمثلون قوة ، وماذا تجدى هذه القوة ؟ اننا لا نقدر سوى الحضارة وثمراتها »

وهكذا تتخلل هذه المناقشات العنيفة فصول الرواية ، وتكشف لنا عن اختلاف وجهتى نظر الجيلين المتعاقبين ، بل تكشف لنا عن تصادم عالمين من الآراء والاتجاهات والنزعات ، وقد أجاد تورجنيف فى تصوير هذا الصراع الدائم بين عالم الشيوخ وعالم الشباب ، أو عالم الجيل السابق والجيل اللاحق ايما اجادة ، وكان أمينا فى تصويره، وعادلا نزيها ، وهذه الاسباب مجتمعة جعلت روايته «آباء وأبناء» فى مستوى الروايات العالمية المأثورة ، والطرف الفنية الخالدة التى لا تبلى الأيام جدتها ، لأنها مرآة صادقة لصراع الاجيال الذى لا يفتأ يتجدد فى تاريخ البشرية ، والحركات التاريخية العالمية .

على أدهم

فكرة النمط فى العلوم الاجتماعية

د. محمد الجوهرى

تمهيد :

لعبت فكرة النمط دورا كبير الأهمية فى تاريخ العلوم الامبيريقية · ومع أن كثيرا من تطبيقات هذه الفكرة لم تعد لها سوى قيمة تاريخية ، الا أننا لازلنا نجد حتى الآن بعض فروع البحث – خاصة فى ميدان العلوم الاجتماعية – تستخدم مفاهيم التنميط المختلفة سواء لأغراض الوصف أو لأغراض نظرية · ولعلنا يجب أن نتفق منذ البداية على أن استخدام الأنماط المثالية(*) ideal types قد أصبح من المعالم المنهجية فى العلوم الاجتماعية ، حيث تستخدم على نحو متميز عن استخدامها فى العلوم الطبيعية ·

فاذا تأملنا هذه التطبيقات الحديثة لفكرة النمط – بأنواعه المختلفة – وما يعزى اليها فى كثير من الأحيان من أهمية كبرى ، لأصبح من الأمور التى لاشك فى أهميتها أن نتوصل الى قدر كاف من الوضوح عن وضعها المنطقى ووظيفتها المنهجية · حقيقة أنه قد كتب الكثير عن هذا الموضوع ، الا أن الجزء الأكبر مما كتب يفتقر افتقارا بينا الى الأساس المنطقى السليم اللازم لتحليل المشكلات المطروحة · ونلاحظ على كثير من هذه الدراسات أنها تعتمد اعتمادا كليا على مفاهيم وأسس المنطق الكلاسيكى التى لا تصلح لادراك العلاقات والمفاهيم الكمية على الوجه الأكمل · ولعل رأى ماكس فيبر عن الوضع المنطقى للأنماط المثالية – التى قدم اسهامات فذة لتطبيقها فى العلوم الاجتماعية – يوضح هذا الموقف أبلغ ايضاح : انه لايمكن تعريفها طبقا لمبدأ التجانس والتباين ، ولا يمكن تصنيف الواقع طبقا لها · معنى هذا أنها ليست فئات أو سمات · أما اذا كنا بصدد تصوير ايجابى قلنا انها تعتمد على لغة غير دقيقة الى حد كبير واستعارية فى أغلب الأحيان · فالنمط المثالى فى رأى فيبر عبارة عن بناء فكرى يتم التوصل اليه عن طريق المبالغة المتحيزة لواحد أو أكثر من الاعتبارات وعن طريق الجمع بين بعض الظواهر المحددة أو الغامضة – تارة أكثر وتارة أقل ومرة تستبعد تماما – من تلك التى تساعد على توضيح وابراز الاعتبارات المختارة بحيث تتكون فى النهاية الصورة الفكرية الموحدة · يترتب على هذا أننا لايمكن أن نعثر فى الواقع على نظير لهذه الصورة الفكرية فى صورتها النقية الخالصة : فهى بالأحرى يوتوبيا ، أو مفهوم قياسى تحديدى يمكن فقط أن تقاس عليه الظواهر المشخصة العيانية ، من أجل ابراز بعض عناصرها الهامة · **ما من شك فى أن هذا التحديد الذى قدمه ماكس فيبر ومفكرون غيره لطبقة الأنماط المثالية على جانب كبير من الخصوبة · ولكنه يفتقر برغم**

(*) جرت بعض الكتابات المصرية فى علم الاجتماع على ترجمة مصطلح ideal types – كما هو معروف عند ماكس فيبر بالذات – بالنموذج المثالى · ولما كانت كلمة « نمط » قد استقرت فى اللغة العربية كترجمة للمصطلح type ، وكان الـ ideal type عند ماكس فيبر – كما سنرى – أسلوبا من أساليب التنميط ، كان من الضرورى أن نترجم المصطلح بالنمط المثالى متخلين عن كلمة « النموذج المثالى » ، وداعين بذلك زملاءنا الى الاخذ بهذه الترجمة . خاصة وانهم يترجمون type دائما « بنمط » . أما كلمة نموذج فقد استقرت للتعبير عن المقابل الانجليزى Model

ذلك الى الوضوح القاطع والصرامة المطلوبة · ومن ثم يحتاج منا الى مزيد من التحليلات المنطقية ··

على أننا نؤكد أن هناك بعض الجوانب الاخرى – عدا الوضع المنطقى لمفاهيم النمط – التى تحتاج منا الى مزيد من الفرص والدراسة ، مثل الاستخدامات المنهجية التى أشار اليها بعض البـــاحثين لفكرة النمط ·

فمقالنا هذا محاولة أولية لاستيضاح الجوانب المنطقية والمنهجية لفكرة النمط بصفـــة عامة ، وتقدير ما قد يكون لها من أهمية فيما تستخدم له من أغراض · ومن الطبيعى أن يعمد بحثنا هذا الى الاستعانة ببعض مفاهيم وأسس المنطق الحديث ، وان كنا سنغض الطرف عن أساليب المنطق الرمزى ·

ومن الأمور المعروفة أن تعبير « نمط » Type قد استخدم فى وجوه شتى وبأساليب متباينة · ولذلك نرى ضرورة التمييز منذ البداية بين ثلاثة أنواع رئيسية من مفاهيم « **النمط** » · وســنعود فيما بعد الى اكسابها مزيدا من الوضوح والدقة ، وهى : **أنمـاط التصنيف ، والأنماط المتطرفة ، والأنماط المثالية** · وسوف نتحدث عنها فيما يلى على التوالى ·

١ ـ أنماط التصنيف :

فى هذا النوع من تطبيقات فكرة النمط تفهم الانماط على أنهـــا فئات (أو أنواع) · فأسلوب التنميط هنا يعتمد على منطق التصنيف المعروف الذى لا نرى بنـا حاجة الى الاستطراد فى الكلام عنه فى هـــذا المقـــام · على أن تكوين الانماط التصنيفية على هذا النحو يتطلب ـ مثـل سائر أنـــواع التصنيف فى العـــلوم الامبـــيريقية ـ شرطا منهجيا على جانب كبير من الاهمية ·· ألا وهو الكفاءة المنهجية : أى أنه لا يكفى فى الخصائص التى ستستخدم فى تعريف الأنماط المختلفة أن تكون مجرد خانات سليمة لتصنيف جميع الحالات التى تعرض لدارسى هذا الميـدان ، بل يجب أن تخدم كذلك عملية التعميم ، ومن ثم تكفل لنـــا الاساس اللازم للتنبؤ · من هذا مثـــلا أن تحدد أنماط بنية الجسم بحيث تعرف الأنماط بواسطة بعض السمات الفيزيقية التى ترتبط ـ امبيريقيا ـ بطائفة من السمات النفسية ، بحيث يمثل كل نمط مجموعة متكاملة من الســـمات المترابطة · فهذا هو الأساس المنهجى للبحث عن الفئـــات أو الأنماط «الطبيعية» فى مقابل الأنماط «المصطنعة» ·

ولعله يجدر بنا ونحن بصدد الحديث عن أنماط التصنيف أن نشير على عجل الى اســتخدام تعبير « نمـطى » أو « طـــرازى » typical بمعنى « متوسط » أو « معدل » ، اذ أن هـــذا التغيير يفترض ســـلفا وجود نوع من التصـــنيف · وهكذا ينطوى قولنا أن طالب الجامعة المصرى النمطى أو « الطرازى » يبلغ من العمر ٢٠ سنة على وجود معلومات عن متوسطات أعمار مجموعات معينة · ولـــكن لما كانت هناك أنواع مختلفة من الأساليب الاحصائيـــــة كان من الواضح أن من الضرورى استبدال تعبير « نمطى » هذا بالنسبة للاستخدام العلمى الرصين بصياغات احصائية دقيقة ·

٢ ـ الأنماط المتطرفة :

كثيرا ما يحدث فى العلوم الامبيريقية أن تخفق محاولات التصنيف الى أنماط لأن بعض خصائص



موضوعات الدراسة التي ستتخذ أساسا للتصنيف لا تصلح لهذه الوظيفة (كمفاهيم سمات) ، ومن ثم لا تتيح تكوين فئات ذات خطوط واضحة تفصل بينها . فعندما نحاول - على سبيل المثال - صياغة معايير واضحة ودقيقة للتمييز بين الشخصيات المنبسطة والشخصيات المنطوية سيتضح لنا على الفور أن الاستعانة بمعايير تصنيفية تسمح لنا بالفصل الدقيق بين الفئتين طريقة « مصطنعة » أى عقيمة من الناحية النظرية . ومن ثم يبدو أكثر مطابقة للطبيعة - أى أفيد منهجيا - تحديد المفهومين على نحو يتيح وجود نوع من التدريج : أى لا يوصف الفرد مثلا بأنه اما منبسط أو منطو ، وانما بأنه أقرب الى هذا أو الى ذاك . أى أنه يجمع قدرا معينا من سمات كلا النوعين . هنا تعتبر الشخصيات المنبسطة البحت أو المنطوية البحت أنماطا « متطرفة » أو « خالصة » يندر أن نعثر عليها فى الواقع ، هذا اذا كان لها وجود فى الواقع على الاطلاق . وانما هى تمثل « أقطابا » نظرية يمكن ترتيب الظواهر الواقعية على سلم ممتد فيما بينها . وقد اعتمدت على هذه الفكرة العامة بعض الأنساق الجديدة للأنماط النفسية الفيزيقية ، مثل نظرية شيلدون Sheldon عن بنية الجسم والمزاج .

علينا الآن أن نتساءل عن الصورة المنطقية لهذه الأنماط « المتطرفة » أو « البحتة » . من الواضح أنها لا يمكن أن تكون بمثابة فئات : اذ لا يمكن أن نصنف اليها الحالات الفردية التى تعرض لنا فى الواقع الملموس ، وانما يمكن وصفها عن طريق تحديد درجة اقترابها - قربا أو بعدا - عن هذه الأنماط المتطرفة . بمعنى آخر اذا كان « س » يمثل نمطا متطرفا ، فاننا لا نستطيع أن نصف « أ » بأنه « س » أو « ليس س » . انما يمكننا أن نقول أن « أ » قريب أو بعيد من « س » . ولكننا نعاود التساؤل : كيف يمكن تحديد هذا القرب أو البعد تحديدا موضوعيا ؟ ذلك أن الوصف - مهما كان حيا - للنمط المتطرف الذى ستقاس عليه الحالات الواقعية لا يعتبر هكذا أساسا لهذه المقارنة . انما يمكن على أحسن الظروف أن يكون بمثابة حافز للتوجيه ولفت النظر الى بعض موضوعات البحث . اذ ينبه الدارس الى بعض الظواهر والانتظامات الامبيريقية ويحفز الى محاولة اكساب المفاهيم مزيدا من الدقة اللازمة لوصف هذه الظواهر وتفسيرها التفسير النظرى المناسب. **أما اذا أريد للنمط المتطرف أن يستخدم فى الدراسة العلمية كمفهوم علمى مشروع له أهميته الموضوعية الواضحة ، فلابد فى هذه الحالة من أن تكون هناك معايير واضحة لهذا القرب أو البعد الذى ستشير اليه المقارنة . ويمكن أن تكون هذه المعايير من طبيعة غير عددية ، أى تأخذ صورة « مقارنة بحتة » . أو يمكن أن ترتكز على أساليب كمية كسلم التدرج أو المقاييس .**

ويمكن لمزيد من الايضاح أن نعود الى مثال « س » ، فنقول انه يمكن التوصل الى أبسط تحديد صورى مقارن بحت للنمط المتطرف «س» بتعيين معايير تحدد بالنسبة لكل من الحالتين « أ » و «ب» فى مجال الدراسة ما اذا كان :

١ ـ « أ » يحمل فى ثناياه من صفات «س» أكثر من «ب» أو

٢ ـ «ب» يحمل صفات «س» أكثر من « أ » أو

٣ ـ فى «ب» من «س» من الصفـــات بمقدار ما فى « أ » ٠

أما بالنسبةلمفهومى الانبساط والانطواء البحت اللذين أشرنا اليهما كنمطين متطرفين لتطلب ذلك ـ على سبيل المثال ـ وجود المعايير الموضوعية التى تحدد لنا بالنسبة لشخصين « أ » و «ب» ما اذا كانا منطويين بنفس الدرجة ٠ واذا لم يكن الأمر كذلك ٠ فأيهما أكثر انطواء من الآخر ٠ وهــكذا يتضح أن استخدام نمط متطرف «س» من النوع المقارن البحت أو الترتيبى لا يعرف مثــل مفهوم الفئة عن طريق التجانس أو التباين ، وانما عن طريق تعيين علاقتين ثنائيتين : أى « يتضمن س أكثر من كذا » و « يتضمن س مثل كذا» ٠٠الخ٠

وأفضل سبيل لتوضيح هــذا النوع من طرق الترتيب التعريف الذى يقدمه عــلم المعادن لمفهوم مقارن بحت عن الصلابة تبعا لاختبار الاحتكاك ٠٠ وذلك على النحو التالى : يعرف المعدن « أ » بأنه أصلب من المعدن الآخر «ب» عندما تستطيع قطعة ذات حافة حادة من المعدن « أ » خدش سطح قطعة من المعدن «ب» وليس العكس ٠ أما اذا لم يستطع أى من المعدنين خدش سطح الآخر قيل عنهما انهما « **متعادلين فى الصلابة** » ٠ وربما قيل فى ذلك ان العلاقتين المحددتين على هذا النحو تعنيـــان نمطا متطرفا للصلابة ذا طبيعة مقارنة بحتة ٠ الا أن التعبير بمثل هذه المصطلحات سوف يؤدى الى خلق الفوضى والاضطراب فى منطق البحث لا الى الوضوح والدقة ٠ وهو فى الواقع غير مستخدم الآن على الاطلاق ٠

أما فى العلوم الاجتماعية فانه يصعب ـ ولا نود أن نقول يستحيل ـ العثور على معايير موضوعية مفيدة تشبه تلك التى نوهنـــا بها فى اختبار الاحتكاك والتى تساعدنا على وضع ترتيب نمطى ذى طبيعة مقارنة بحتة ٠ ولذلك نجد دائما أن محبذى استخدام الأنماط المتطرفة ـ طالما كانوا يستعينون بمعايير دقيقة وليس بمجرد أوصاف اجرائية تقديرية ـ اما يفهمون الأنماط باعتبارها فئات وحسب أو يحددون ترتيب الأنماط المختلفة بواسطة سلم تدرج أو طرق قياس ٠ وفى هــذه الحالة يحدد التصـــنيف درجة وجود عنـــاصر الـ «س» فى كل حالة من حالات البحث تحــديدا رقميا ٠ ويمكننا أن نذكر كمثــال للحالة الأولى تنميط كريتشمر Kretschner لبنيـــة الجسم والشخصية : اذ يعتمد هذا التنميط على الأنماط البحتة (أو الخالصة) ولكن لمجرد وصف المادة المدروسة وصفـــا حدسيا ، بينما يعتبر كلا من الأنماط الرئيسية فئة مستقلة ويقسم الحالات التى تقع فيما بينها الى فئات فرعية يطلق عليها اســم «أنماط مختلطة»٠ أما تنميط شيلدون Sheldon لبنية الجسم فيمثل لنا نموذجا للنوع الثانى : اذ يحدد لكل فرد من الأفراد موقعا معينا على كل من المقاييس الثلاثة (التى ينقسم كل منها الى سبع درجات) التى تمثل المعالم النمطية الاساسيـــة لنظريته ٠

على أنه اذا توفرت للباحث معايير اجرائية مفيدة ذات طبيعة كمية أو مقارنة بحتــة فقدت الأنماط البحتة مكانتها الخاصة ولم يعد لوجودها من مبرر٠ اذ لا تمثل سوى قطبى التسلسل التدرجى الذى يتحدد من خلال المعايير المتاحة٠ ولم يعد للتحديدات النمطية ـ من وجهة النظر المنهجيه ـ أهمية تذكر أكثر من القول مثلا أن قدرة التوصيل الكهربائيه الخاصة لمادة معينة تحدد درجة الاقتراب من النمط المتطرف الخالص للموصل الكهربائى الكامل ٠

تقييم :

واضح من استخدام مفاهيم الأنماط المتطرفة ـ على النحو الذى حددناه هنا ـ أنه يعكس بجلاء محاولة التخلص من المستوى التصنيفى الكيفى لتكوين المفاهيم والوصول الى المستوى الكمى ٠٠ فمفاهيم الترتيب التدرجى ذات الطبيعـة المقارنة البحتة تمثل اذن مرحلة وسطا ٠ أما اذا اعوزتنـا المعايير الواضحة لاستخدامها فانها تصبح ـ كما رأينا ـ ذات طبيعة تخطيطية أســاســـ وليست منهجية علمية ٠ أما اذا توفرت لدينا معايير مفيدة فان استخدام مصطلح « **الأنماط المتطرفة** » يصبح فى الواقع غير ذى جدوى لأن مفاهـيم الأنمـاط المتطرفة فى هذه الحالة لا تتميز على المفاهيم الكمية المقارنة الأخرى للعلوم الامبيريقيـة بأى خصائص منطقية ٠ فمنطقها هو منطق عـــلاقات الترتيب التدرجى والقياس ، ولذلك سنطلق عليها هنـــا اسم « **أنماط الترتيب التدرجى** » ٠

ويمكننا أن نقول بصفة عامة ختاما لحديثنا عن هذين النوعين ان طرق التنميط التدرجى والتصنيفى تنتمى فى العادة الى رحلة مضت من مراحل اى

علم من العلوم كان يسعى الى ارساء نسق فكرى امبيريقى يستخدمه لاغراض الوصف والتعميم على مستوى منخفض نسبيا · أما الفائدة المنهجية — التى تعتبر شرطا أساسيا لكل مراحل تكوين المفاهيم — فتتمثل هنا فى أبسط صورها فى ارتباط كبير بين المعايير التى تتيح لنا تعريف المؤشرات الانثروبومترية أى الخاصة بقياس الجسم الترتيب النمطى تعريفا « اجرائيا » (مثل بعض الانسانى) ، ومجموعة من السمات المتدرجة (مثل بعض الشواهد التشريحية أو الفزيولوجية أو بعض السمات النفسية) · أما بالنسبة للمقاييس الكمية فيمكن أن تتخذ هذه الارتباطات فى أحسن الأحوال صورة التناسب بين متغيرات مختلفة (مثل تناسب قوة التوصيل الكهربائى أو الحرارى للمعادن عند ثبات درجة الحرارة) ، أو يمكن أن تتكون من علاقات أخرى غير متفاوتة يمكن التعبير عنها فى صورة دالة رياضية ·

٣ — الأنماط المثالية وأساليب التفسير فى العلوم الاجتماعية :

يمكن كما أشرنا فى الفقرة الأولى من هذا المقال أن تعرض الأنماط المثالية عادة كنتيجة لعزل بعض جوانب الظواهر الامبيريقية الملموسة أو المبالغة فيها ، أو كمفاهيم تحديدية ليست لها أمثلة دقيقة فى الواقع الحى ، وانما صور مقاربة على أحسن الظروف ·

وبرغم ما قد يبدو فى هذا الوصف السريع من وضوح وتحديد فانه يبدو لى أن **الصياغة المنطقية المناسبة للنمط المثالى يجب أن تدرج تحت مستوى مغاير لمستوى الأنماط المتطرفة أو البحتة** التى فرغنا توا من الحديث عنها · ذلك أن الأنماط المثالية — أو كما يسميها هوارد بيكر Becker بحق الأنماط المصنوعة — تشيد عادة دون محاولة تعيين معايير ترتيب مناسبة · كما أنها لا تستخدم لأغراض ذلك النوع من التعميم المميز لأنماط الترتيب · **بل هى تستخدم كأداة خاصة لتفسير بعض الظواهر الاجتماعية والتاريخية** · وغايتنا فيما يلى أن نوضح أن هذا المفهوم للنمط يمثل محاولة لنقل عملية صياغة المفاهيم فى علم الاجتماع من مرحلة الوصف و « التعميمات الامبيريقية » التى تستخدم فيها معظم الأنماط التصنيفية والترتيبية — الى مستوى تشييد الأنساق Systems أو النماذج models النظرية · ويفرض علينا هذا المطلب بالضرورة أن نتدارس فيما يلى بدقة طبيعة ووظيفة الأنماط المثالية كما يفهمها أصحابها ·

يرى مكس فيبر Max Weber — ومن نهج نهجه من علماء الاجتماع — أن الاستعانة بالأنماط المثالية يتيح لنا تفسير بعض الظواهر الاجتماعية أو التاريخية الواقعية المحسوسة — مثل نظام الطبقات المغلقة فى الهند أو نمو الرأسمالية الحديثة — وفهمها فى فرديتها وخصوصيتها · ويتمثل هذا الفهم فى ادراك العلاقات العلمية الخاصة التى تربط عناصر الظاهرة الكلية المدروسة ببعضها البعض · فاذا أريد لمثل هذه العلاقات أن تقدم لنا تفسيرات ذات دلالة سوسيولوجية لزم — وفقا لرأى هذا الفريق من العلماء — ألا تكون علية فحسب بل ذات دلالة ووزن خاص أيضا ·· أى أنها يجب أن ترتبط بتلك الجوانب من السلوك الانسانى التى ترجع — بطريقة واضحة مفهومة — الى الأساس القيمى أو غيره من العوامل الدافعة · ويصف ماكس فيبر الأسس التى تعبر عن هذا الارتباط بأنها « **قواعد الخبرة العامة** » لطريقة استجابة الانسان فى مواقف معينة · فمعلومات القوانين المنطقية والطبيعية المتضمنة فى هذه الأسس يجب أن تشتق من تجربتنا الشخصية ومن معلوماتنا عن سلوك الآخرين ·

ويقدم لنا ماكس فيبر منهج الفهم التعاطفى باعتباره سبيلا مجددا للكشف عن بعض أسس التفسير الهامة ، ولكنه يضيف الى ذلك : أنه ليس قابلا للتطبيق بشكل عام مطلق ، ولا هو صادق مؤكد على طول الخط · والواقع فعلا أن التجربة الذاتية للتمثل الفاهم بأحد الشخصيات التاريخية والنفاذ المباشر الى دوافعها لا يمدنا بمعلومات ولا بفهم علمى لهذه الشخصية · ولكنه يكون لنا مع ذلك بمثابة هاد ومرشد فى سعينا للبحث عن فروض عامة واضحة لا غناء لنا عنها للتفسير المنهجى السليم · والحقيقة أن دخول تجربة الفهم عند المفسر لا يمثل شرطا لازما ولا كافيا للتفسير السليم أو الفهم بالمعنى العلمى · فهى غير لازمة لأن أى نظرية سليمة عن السلوك النفسى الشاذ يمكن أن تقدم للمؤرخ تفسيرا لبعض تصرفات هتلر دون داع لعمليات تمثل فاهمة · وهى غير كافية لأن الفروض التى ستوضع عن دوافع سلوكه — والتى ستستوحى من الخبرة الامبيريقية — يمكن أن تظل دون أساس يسندها ويدعمها ·

ويؤكد فيبر نفسه أن التحقق من التفسير الذاتى سوف يظل عسير المنال دائما · ولكنه يعود فيضيف أنه فى حالة غياب البيانات التجريبية المناسبة أو المستمدة من الملاحظة « **لا يتبقى لنا**

للأسف سوى وسيلة التجربة الذهنية غير المضمونة وأعنى بها تأمل بعض عناصر سلسلة الوقائع واعادة العلاقة العلية » (ماكس فيبر : الاقتصاد والمجتمع ، بالالمانية ، الطبقة الرابعه ، توبنجن ، ١٩٥٦ ، ص ٥) ٠

ولما كانت هذه الطريقة تحدد ماذا كان يمكن أن يحدث **لو** أن بعض عناصر الموقف كانت غير ذلك ، أمكننا التوصل بهذا المنهج الى نوع من « الأحكام الاحتمالية الموضوعية » التى تمثل أساس التقدير العلى فى العلوم الاجتماعية ٠ وقد أفاض فيبر فى تقديم شروح وتبريرات رائعة لهذه الطريقة ٠ وتدلنا مناقشته لهذه الموضوعات على مدى ادراكه للعلاقة الوثيقة بين المبادىء الشرطية الخيالية والقوانين العامة ٠

ينبغى اذن أن يستخدم النمط المثالى بمثابة تخطيط تفسيرى أو توضيحى يتضمن مجموعة من « قواعد الخبرة العامة » التى تكون علاقات « ذات أهمية ذاتية » بين مختلف جوانب فئة معينة من الظواهر مثل : السلوك الاقتصادى الرشيد تماما أو المجتمع الرأسمالى ، أو حرفة من الحرف ، أو طائفة دينية أو ما شابه ذلك ٠ ولكن الأنماط المثالية لا تمثل فى هذه الحالة مفاهيم بالمعنى الدقيق للكلمة ، وانما نظريات من نوع نظرية الغاز المثالى تقريبا ٠

ونود فيما يلى تأييدا لهذا الرأى أن نحاول توضيح قضية أساسية مؤداها أنه ليست هناك فروق بين استخدام الأنماط المثالية لفرض التفسير ومنهج التفسير فى العلوم الطبيعية ٠ وأنها ان وجدت فانها لا تتعدى الشكل فقط دون أن تنفذ الى جوهر كل منهما ٠

يوضح كارل هيمبل Hempel (فى مقاله المعنون : « **طرق التنميط فى العلوم الاجتماعية** » ضمن كتاب : « **العلم واللغة والحقوق الانسانية** » (فيلادلفيا ، وطبعة جامعة بنسلفانيا ، ١٩٥٢) يوضح أن تفسير حادثة معينة محسوسة فى ميدان العلوم الطبيعية يعنى تفسير ظهور سمة متكررة (مثل : ارتفاع درجة حرارة الجو ، أو ظهور التحلل ، أو انخفاض ضغط الدم ٠٠ الخ) فى حالة فردية معينة : أى فى مكان معين وعلى موضوع معين أو خلال فترة زمنية معينة ٠ (فبالنسبة للسمات السابقة : ارتفاع حرارة هواء مدينة الاسكندرية صباح يوم ٥ سبتمبر ١٩٥٠ مثلا ، أو تحلل ذيل سفينة معينة ، أو انخفاض ضغط دم لمريض «س» من الناس) ٠ على أن تفسير حادثة معينة لا يعنى ولا يمكن أن يعنى — عقلا — مراعاة **جميع** السمات المتكررة لحالة فردية معينة ولنسمها « ك » مثلا ٠ اذ أن هناك حقيقة أساسية يجب ألا تغيب عنا وهى : أن هناك فى هذا الاتجاه أو ذاك وعلى تلك المسافة الزمنية أو تلك من هذه الحالة الفرضية « ك » أشياء فردية أخرى كثيرة لها كذا وكذا من السمات المتكررة ٠ معنى هذا أن تفسير جميع الجوانب المتكررة للحالة « ك » سوف يستتبع حتما تفسير جميع الحقائق المحسوسة فى هذا الكون فى الماضى وفى الحاضر وفى المستقبل ٠ وغنى عن كل بيان أن هذا النوع من تفسير حادث معين فى « خصوصيته وفرديته » عسير المنال بالنسبة لعلم الاجتماع كما هو بالنسبة لعلم الفيزياء ٠ كما أن أهميته الدقيقة فى الواقع موضع خلاف ولا شك ٠ ولذلك فالشىء المعقول الذى ينبغى علينا أن نسعى الى الوصول اليه هو تفسير ظهور السمة المتكررة — « ص » مثلا — (التى يمكن بالطبع أن تكون شديدة التعقيد) فى الشىء الفرد « ك » ٠ وبهذه الطريقة يجب أن تحل مثلا مشكلة تفسير الرأسمالية الغربية فى طبيعتها الفردية المتميزة اذا ما أريد لهذا التفسير أن يكون مفيدا ومعقولا ٠ ففى تفسيرى مثلا لحالة خسوف الشمس أبحث عن درجته — كليا كان أو جزئيا — وعن ظهوره لأهل منطقة معينة أو عدم ظهوره ، ومدته ٠٠ الخ ذلك من العناصر ٠ ولكنى واع تمام الوعى أن هناك عددا آخر من السمات التى لاحصر لها والتى لا أريد أن آخذها فى اعتبارى على الاطلاق (ومن هذا مثلا : عدد الصحف التى كتبت عن هذا الحادث) ٠ ولكننا يجب أن ننتبه مع ذلك الى حقيقة هامة وهى أن هذا الحادث الذى نحن بصدد تفسيره — وهو الذى سميناه هنا « ص (ك) » — لا زالت له فرديته وخصوصيته ، لأن الحالة الفردية « ك » فريدة لا تتكرر ٠

فالعلوم الطبيعية تعتبر نفسها قد أفلحت فى تفسير حادثة واقعية وفريدة — ولتكن « ص (ك) » مثلا — اذا ما ثبت أنه يتوقع حدوثها عند حدوث بعض الأحداث الاخرى التى تختلف أو تتسق معها زمنيا وتخضع لبعض القوانين العامة أو النظريات المحددة ٠ ويعتبر هذا التفسير — من الناحية الشكلية — استنتاج «ص (ك) » من هذه القواعد العامة « والظروف الثانوية » التى تصف الأحداث السابقة والمساوقة زمنيا ٠

وتوضح لنا كتابات ماكس فيبر بكل جلاء أن التفسير السليم لأى حادثة محسوسة فى ميدان علم الاجتماع أو التاريخ يجب أن يكون فى جوهره من نفس هذا النوع الذى حددناه· فمجرد التعاطف « والفهم » الذاتى (عكس الموضوعى) لا يقدمان لنا الضمان الكافى لصدق التفسير موضوعيا ، ولا يمكن أن يكون أساسا لأى تفسير منهجى علمى لأى ظواهر ماضية أو التنبؤ بظواهر مستقبلة · فكلا الأسلوبين يجب أن يقوم على قواعد امبيريقية عامة وعلى معلومات عن القوانين العلمية التى تخضع لها هذه الظواهر ·

على أننا نلاحظ من ناحية أخرى أن ماكس فيبر قصر مجال وامكانيات التفسير فى علم الاجتماع على قواعد « محسوسة » للسلوك القابل للفهم · اذ يلزم لتفسير كثير من الظواهر التى تهم العالم الاجتماعى ـ ان لم يكن جميعها ـ الاستعانة ببعض العوامل « الخالية من كل معنى ذاتى » ، ومن ثم لا تمثل « قواعد قابلة للفهم » على حد تعبير فيبر · ولو أن فيبر يقر أنه على علم الاجتماع ان يتقبل هذه الحقائق باعتبارها بيانات ذات أهميـــة فى تفسير العلاقة العلية · الا أنه يصر مع ذلك على أن : « الاعتراف بأهميتها فى تفسير العلاقة العليه لا يغير على الاطلاق من واجب علم الاجتماع ، الا وهو : فهم الأفعال فهما مفسرا شارحا » (ماكس فيبر ، الاقتصاد والمجتمع ، المرجع السابق ، ص ٣) · غير أن هذا الرأى يخرج من ميدان علم الاجتماع كل نظرية للسلوك تتجاوز عن استخدام مفاهيم الدوافع « المحسوسة ذاتيا » · ويعنى هذا اما تضييقا تعسفيا لمفهوم عـــلم الاجتماع ، ربما لا ينطبق فى النهاية على كل أنواع البحث العلمى ، واما أنه يصد عن حكم قبلى على طبيعة جميع المفاهيم التى يمكن أن تقدمها لنا النظريات السوسيولوجية المفسرة · ومن الطبيعى ألا نقبل مثل هذا الخطأ المسبق بحال من الأحوال · ويدلنا التطور الحديث فى مجال كل من نظرية علم النفس ونظرية علم الاجتماع على أنه من الممكن تماما صياغة قوانين مفسرة لتفسير الأفعال الهادفة على أساس سلوكى غير استنباطى ·

٥ ـ الأنماط المثالية والنماذج النظرية :

أشرنا من قبـــل الى أنه يشترط فى الأنماط ـ التى يفترض فيها أن تقدم تفسيرات ـ أن تأخذ شكل أنساق نظرية تتضمن فروضا عامة قابلة للتحقيق · ولكن كيف يستقيم ذلك بالنظـــر الى النقد الذى كثيرا ما يوجهه مناهضو هذا المنهج ، ألا وهو : ان الأنماط المثالية ليس مقصودا بها أن تكون فروضا قابلة للتحقيق الامبـــيريقى ، اذ أن مفارقتها للحقائق الواقعية يعتبر شيئا أصيلا فى طبيعتها ؟ سنعمد للاجابة على هذا التساؤل أولا الى استعراض تصور أصحاب هذا الرأى لكيفيـــة تطبيق الأنماط المثالية على الظواهر الحية الواقعية· مع ملاحظة أنه ليست هناك سوى آراء قليلة جدا تتسم بالدقة والتحديد فى هذا المجال ، ربما كانت أوضحها صياغة تلك التى قدمها هوارد بيكر ·· اذ حاول أن يضع «صيغة منطقية لعمليات التنميط» ويرى بيكر أن استخدام الأنماط المثاليـــــة فى صورة فروض يأخذ الشكل التالى : ـ « اذا وجد ك ، وجد ص » · و « ك » هنا هو النمط المثـــالى المقصود و «ص» سمة قد تكون بسيطة أو معقدة· ويكتب بيكر عن تطبيق مثل هـــذه الفروض على البيانات الامبيريقية قائلا : ـ « الا أنه من طبيعه وضع الأنماط أن النتيجة لا تظهر فى الواقـــع الامبيريقى الا نادرا ، هذا اذا ظهرت على لاطلاق · ومن ثم تكون المقدمات « خاطئة» امبيريقيا اذا وجد «ص ص وجد ك ك» (هوارد بيكر : «من القيم الى التفسير الاجتماعى» ، درهام ، ١٩٥٠ ، ص٢٦٢)· هذه المفارقة بين النمط المثالى والبيانات الواقعية عن طريق ظهور السمة ص ص بدلا من ص فقط، تميز النمط المثالى بما يسميه بيكر « الفــــائدة السالبه » · اذ يمثل ذلك الخطوة الاولى على الطريق نحو البحث عن العوامل التى ليست متضمنه فى الظاهرة « ك » ، ويمكن الاستعانة بها فى تفسير هذا الاضطراب · ومن ثم يعمد التنميط المثالى دائما الى التحديد الذى مؤداه أن «**جميع الظروف الاخرى اما متساوية أو لا صلة لها بالموضوع** » لكى يمكن عن هذا الطريق تحديد « الاختلاط » او « الارتباط » الظروف الاخرى · فعلى جميع الفروض القائمـــة على أنماط مثالية أن تسلك نفس هذا السبيـــل اذا ما أرادت أن تساعد عملية التفسير النظرى للظواهر التاريخية والاجتماعية المحسوسة ، ولا تظل مجرد تخطيطات فكرية خاوية امبيريقيا ·

على أننا نود أن نؤكـــد مرة أخرى النقطتـــين الآتيتين :

١ ـ ان الأنمـــاط المثالية ليست لها طبيعـــة المفاهيم بالمعنى المحدد ، وانمـــا هى أقـــرب الى الأنساق النظرية· لذلك فان ادخال نمط من هذا النوع فى أى سياق نظرى لا يتطلب مجرد تحديد نوعه فحسب ، وانما تعيينه عن طريق تحـــديد مجموعة من السمات (كالضغط ، ودرجة الحرارة

والحجم فى حالة الغاز المثالى مثلا) ، ومجموعة من الفروض التى تربط هذه السمات ببعضها ٠

٢ ـ لذلك لا يمكن أن يستخدم المفهوم المثالى « ك » فى صورة فروض من النوع البسيط الذى يقول : ـ « اذا وجد ك وجد ص » ٠ ذلك أن هذا النوع من الفروض ليس فى الواقع أكثر من قول تحليلى مترتب وتابع لتعريف المفهوم المثالى نفسه، ومن ثم لايمكن أن يفيد عملية التفسير ٠ أما الفروض التى تحدد مفهوم الغاز المثالى مثلا فتربط بين مجموعة من السمات الكمية لغاز من الغازات، وتؤدى بنا عند تطبيقها على أنساق فيزيائيةواقعية الى بعض التنبؤات المحددة ٠

ومن الطبيعى ألا تستطيع أى نظرية ـ مهما كان شمولها ـ أن تزعم لنفسها القدرة على التفسير الدقيق المطلق لأى فئة من الظواهر الامبيريقية ٠ ومن الممكن دائما أن يدخل المستقبل ـ حتى على أدق وأشمل النظريات ـ عديدا من التحسينات والاضافات من خلال اكتشاف مزيد من المقاييس والقوانين الدقيقة ٠ فقد تصبح اشمل النظريات التى نعرفها اليوم مجرد اطار نظرى مثالى داخل اطار نظرى أوسع فى عالم الغد ٠

٦ ـ ملاحظة أخيرة عن الوضع الراهن للتنميط فى العلوم الاجتماعية :

ربما كانت مفاهيم الأنماط المثالية المستخدمة فى الاقتصاد التحليلى هى أكثر المفاهيم النظرية فى العلوم الاجتماعية قربا من مستوى التنميط المثالى فى العلوم الطبيعية ٠ فمفاهيم المنافسة الحرة الكاملة ، والمشروع الاحتكارى، والسلوك الاقتصادى الرشيد للفرد وللمؤسسة الاقتصادية ٠٠ الخ ٠٠ تمثل جميعا تخطيطات نظرية لتفسير بعض جوانب السلوك الانسانى ٠ وبالنسبة لعملية صياغة النظرية بمعناها الدقيق تكتسب مثل هذه الصور المثالية أهمية محددة فى صورة فروض حول بعض الارتباطات الرياضية المحددة بين بعض المتغيرات الاقتصادية ٠ وكثيرا ما تعين هذه الفروض السلوك النمطى المثالى باعتباره مبالغة لبعض وظائف المتغيرات (كالربح مثلا) ٠ وبرغم بعض الصعوبات الخاصة التى تعترض استخدام الأنماط المثالية فى الدراسات الاقتصادية ـ والتى لا يتسع المقام للاستطراد فى مناقشتها هنا ـ فان الوضع هنا أفضل بكثير منه فى بقية ميادين العلوم الاجتماعية ٠

فمشكلة الأنماط المثالية المستخدمة فى بقية ميادين العلوم الاجتماعية أنها تفتقر الى الوضوح والدقة ٠ فالانتظامات السلوكية التى يفترض فيها أن تحدد نمطا مثاليا معينا تتحدد فى العادة بطريقة حدسية ٠ كما أن المجسات التى ترتبط بها ليست محددة تحديدا صريحا ـ وأخيرا نجد أن المجال المتاح للتطبيق الامبيريقى للنمط المثالى ـ وهو المجال الذى سيختبر فيه النسق النمطى ـ غير محدد بوضوح ٠ بل اننا نصادف فى كثير من الاحوال رفضا كاملا لمطلب الاختبار والتحقق ٠ وهو ما لا يتفق ـ كما هدتنا المعالجة السابقة ـ مع الهدف من الأنماط المثالية وهو : المساهمة فى فهم بعض الظواهر الامبيريقية ٠

٧ ـ خاتمة :

اذا صح التحليل السابق فى خطوطه العريضة استطعنا ان ندعى بثقة أن الانماط المثالية لا يمكن أن تحقق الهدف المرجو منها الا اذا فهمت على أنها أنساق نظرية تفسيرية عن طريق :

أ ـ تحديد قائمة من السمات (العناصر) التى ينبغى أن تدور حولها النظرية ٠

ب ـ صياغة مجموعة من الفروض عن هذه السمات ٠

جـ ـ التفسير الامبيريقى لهذه السمات ، مما يحدد للنظرية مجالا للتطبيق خاصا بها ٠

د ـ أن نضع نصب أعيننا كهدف بعيد ادماج هذا النسق النظرى باعتباره «حالة فردية خاصة» ضمن اطار نظرية أشمل وأعم ٠

على أن مدى امكانية تحقيق هذه الاهداف لا يمكن أن يتحدد عن طريق التحليل المنطقى ٠٠ ولكننا نكون واهمين ولا شك اذا اعتقدنا ان أى أسلوب عقلى يفتقر الى واحد أو أكثر من الشروط الاساسية (مما ورد فى الفقرات من أ الى جـ) يمكن أن يساهم فى امدادنا بفهم نظرى لأى مجال من مجالات البحث العلمى أيا كان ٠ وبقدر ما استطعنا ايضاح جوانب الموضوع المختلفة يمكننا أن ننتهى الى أن : الأنماط المثالية ليست سمة منهجية مميزة للعلوم الاجتماعية وحدها ٠٠ فطريقة الانماط المثالية واحدة من الطرق التى تستخدمها علوم أخرى لصياغة وتطبيق المفاهيم والنظريات المفسرة ٠ وهى بذلك دليل جديد على الوحدة المنهجية بين العلوم الامبيريقيه جميعا ٠٠

محمد الجوهرى

حركة العلاقات الإنسانية فى الصناعة ومغزاها الأيديولوجى

على عبد الرازق جلبى

يحظى مفهوم العلاقات الانسانية بقبول ورضا البعض ، فيروجون له برغم ما يكتنفه من غموض وابهام . ولا نزال نجدهم يحاولون تطبيق افكار العلاقات الانسانية فى الصناعة متجاهلين تلك الانتقادات التى وجهت الى هذه الحركة من باحثين فى بلاد متباينة. وانه لمما يدعو الى الدهشة الا يقف الامر عند هذا الحد بل نجد بعضا آخر يحاول وضع هذه الحركة على قدم المساواة مع التطبيق الاشتراكى العربى .

ومن هنا ينطلق المقال الحالى من مناقشة وتحليل أسس وابعاد هذه الحركة ، الى تناول صور النقد الموجهة لها ، ثم يفند ادعاءات اولئك الذين حاولوا تقديم التسوية المزعومة . فينقسم المقال الى ما يلى :

أولا : أسس وابعاد حركة العلاقات الانسانية فى الصناعة .

ثانيا : بعض التجارب على العلاقات الانسانية فى البلدان الاوربية .

ثالثا : جهود الجامعات الامريكية فى تطوير أفكار العلاقات الانسانية .

رابعا : اهم الانتقادات التى وجهت الى حركة العلاقات الانسانية .

خامسا : تفنيد قضايا محاولة التسوية بين حركة العلاقات الانسانية والتطبيق الاشتراكى العربى .

أسس وأبعاد حركة العلاقات الانسانية فى الصناعة

تمثل حركة العلاقات الانسانية فى الصناعة تحولا من الاهتمام بالفرد كما تميزت به الحركة التايلورية Taylorism الى الاهتمام بالعوامل الاجتماعية والسيكولوجية فى موقف العمل . فاذا كان تايلور Taylor واتباعه قد حاولوا تشريح واجبات الاعمال اليدوية بأمل تحسن الانتاج عن طريق تدريب العمال على التخلص من الحركات الجسمية غير الجوهرية وبحثوا عن مجموعة من أوجه النشاط الاساسية التى يمكن رد كل سلوك العامل اليها ، وكانت حركته هذه تغفل أثر العواطف والقيم على السلوك، الامر الذى آثار مظاهر عدم الرضا من جانب العمال والعلماء ، باعتبارها حركة تهدف الى تحقيق أهداف الادارة فقط وتحط من قدر العامل وتقضى على كل بادرة للمبادأة عنده ، فاننا نلاحظ ان العلماء ، تعاونهم ادارة المؤسسات فى امريكا ، قد وجدوا من الضرورى البحث عن طريقة اخرى



توصلهم الى اهدافهم ، فظهرت حركة جديدة ترتدي رداء العلاقات الانسانية . ويكاد يجمع الباحثون فى علم الاجتماع الصناعى على ان أعضاء جماعة هارفارد يمثلون الرواد الاوائل فى اتجاه العلاقات الانسانية (*) . ومن هؤلاء الباحثين نذكر على سبيل المثال لا الحصر ، ماسون هير وشيرمان كروب وثيودور وجيلرمان ..

وليس هناك ادنى شك فى ان التون مييو E. Mayo يعتبر الرئيس الموجه لجماعة هارفارد (١). وعندما كان مييو يعمل في جامعة بنسلفانيا لفتت مشاكل الصناعة نظره ، وبخاصة مشاكل صناعة الغزل التى تمثلت فى انخفاض معدل الانتاج وزيادة نسب تغيير العمل بين العمال turnover والشكوى من التعب والهواجس المقلقة وغيرها من الظواهر التى سادت بين العمال آنذاك فادت الى انخفاض روحهم المعنوية (٢) .

وقد أجرى مييو عام ١٩٢٣ بحثا حول أسباب تغيير العمل بين عمال الغزل بمصنع فيلادلفيا ، الذى وصلت نسبته الى ٢٥٠٪ بينما تراوحت النسبة ما بين ٥ ، ٦٪ فى بقية الاقسام (٣) . ولما كان العمل فى قسم الغزالين عملا روتينيا انعزاليا ، اقترح مييو ادخال نظام لفترات الراحة ، معتقدا ان التكرار الروتينى للعمل يؤدى الى ردود فعل تشاؤمية ، وتزداد ردود الفعل هذه ، بزيادة فترات العمل بحيث تنشأ عنها حالات من التعب العضوى تعطل الدورة الدموية مما يؤثر على الكفاية . فسلم جدلا بأن فترات الراحة يمكن أن تزيل من أثر هذه الحالات ، باعتبارها علاجا اسعافيا يمكن ان يصب فيه العمال هواجسهم وينفسوا عن متاعبهم (٤) .

ولقد عدل مييو فيما بعد عن تلك النزعة الميكانيكية

(*) آثرنا استخدام مصطلح **جماعة هارفارد** ليشير الى الرعيل الأول الذى وجه حركة العلاقات الانسانية ، ولقد اشترك عدد من الباحثين فى تفضيل هذا التعبير ، وبخاصة **ماسون هير و كونراد ارنسبرج** ، واتفقوا على أن اعضاء هذه الجماعة ينحصرون فى **مييو وروثليسبرج وديكسون** وهوايتد ووارنر وتيرنر .

William, F., Whyte, **Elton Mayo,** in ; Encyclopedia of the Social Sciences, Vol. 10, the Macmillan Comp., 1968, pp. 81-83.

Conrad, M., Arnesberg, **Behavior and Organization ; industrial Studies,** in : Social Psychology in class roads, edited by, Rohrer, J. and Sherif, M., Harper and Brothers, New York, 1951, p. 337.

(٣) براون ، ا . **علم النفس الاجتماعى فى الصناعة** ، ترجمة : د . السيد محمد خيرى وآخرون .

Arnesberg, op. cit., p. 337.

والكيماحيوية فى تفسير سلوك العمال التى تأثر فيها بأفكار هندرسون عالم الكيمياء الحيوية ، واتخذ موقفا مغايرا تماما وعلى الاخص فى مؤلفه عن « المشكلات الاجتماعية للحضارة الصناعية » حيث قرر ان هذا الحشد الهائل من العمال المنعزلين فى قسم الغزالين تحول الى جماعة ذات احساس بالمسئولية الاجتماعية ، عندما منح العمال حق اختيار اوقات راحتهم بنفسهم ، واحسوا ان الشركة لم تهمل مشاكلهم .. وانتهى مييو من هذه التجربة الى ان لجماعات العمال وما تكونه من عادات جمعية وعرف ونظم دور ونفوذ كبير تمارسه على سلوك أفرادها (١) .

ولقد ظلت هذه التفسيرات على مستوى الافتراضات النظرية حتى أعادت جماعة هارفارد اختبارها فى الواقع . ولم تتمكن هذه الجماعة من تحقيق هذا الهدف الا بالمشاركة الوثيقة بينها وبين شركة وسترن اليكتريك الامريكية وخاصة فى مصنع هاوثورن بشيكاغو ، ويقوم بصنيع اجهزة التليفون (٢) .

وتمثلت أهم ثمار هذه المشاركة بين جماعة هارفارد والشركة فى تنظيم برنامج بحوث وسترن اليكتريك الذى بدأ عام ١٩٢٧ واستمر حتى عام ١٩٣٢ . تحت اشراف بينوك Pennock وبوتناين Putnian ورايت Wright وديكسون عن الشركة ، ومييو ورثلسبرجر ووارنر Warner عن قسم البحوث الصناعية بجامعة هارفارد (٣) .

ولقد ذاعت شهرة هذا البرنامج فى أنحاء العالم لدرجة أصبح ينظر فيها الى كل مؤلف يتناول دراسات العوامل الاجتماعية فى موقف العمل ، ولا يشير الى ما حدث فى هذا البرنامج بالتفصيل ، على انه مؤلف غير كامل . ولهذا نقتصر هنا على تحليل المراحل والنتائج الاساسية فى عرضنا لبحوث البرنامج تجنبا للتكرار الممل .

انقسم البرنامج من حيث الزمن الى أربع مراحل تمثل كل مرحلة منها تغيرا اساسيا فى الفروض والمناهج المستخدمة : فتدور المرحلة الاولى حول دراسة ظروف العمل وعلاقتها بكفاية العمال . وخلالها نظمت غرفة الاختبار Test Room ، وفيها تناول الباحثون أثر متغيرات مثل - فترات الراحة ووجبات الغذاء وتقليل ساعات العمل اليومى - على انتاجية العمال (٤) .

ووجد الباحثون فى نهاية هذه المرحلة ان الانتاج يستمر فى الزيادة بغض النظر عن حدوث تغيرات فى الظروف الفيزيقية السابقة او عدم حدوثها . وازاء هذه النتيجة وضع الباحثون عدة تفسيرات : فقرر هومانز G. Homans ان الفتيات أدركن ان الشركة عزلتهن من أجل اشراكهن فيما نظرن اليه على انه تجربة هامة ومشوقة ، وعرفن ان عملهن كان متوقعا ان يترتب عليه نتائج قد تؤدى الى تطوير وتحسين ظروف عمل زملائهن فى الشركة عموما ويضاف هذا الادراك الى تلك الشروط التى ترتب عليها ظهور كيان لجماعتهم ، الامر الذى يعزى اليه زيادة انتاجيتهم باستمرار . فلقد كانت الشركة تقدم المرطبات وغيرها للفتيات أثناء فترات توقيع الكشف الطبى عليهن ، فصارت عادة متبعة . كما اعتادت الفتيات تقديم الهدايا الى بعضهن البعض فى اعياد الميلاد . وكان الجميع ، فى حالة تعب احداهن ، يعملن بسرعة لرفع معدل الانتاج المنخفض نتيجة لتباطؤ الفتاة المتعبة . وتكونت بعض الصداقات ، وامتدت العلاقات الاجتماعية بينهن حتى بعد ساعات العمل وخارج نطاقه . وظهرت بناء على هذه التفاعلات والعلاقات ، قيادة جديدة للجماعة حددت لنفسها هدفا مشتركا تمثل فى زيادة الانتاج (٥) . ومن ناحية أخرى ، نجد بينوك يربط بين نتائج هذه التجربة وبين الاشراف ، فيذهب الى انه قد نشأت علاقة ثقة وصداقة بين الفتيات والمجربين الى الحد الذى لم يكن هناك حاجة الى عملية الاشراف القديمة ، واحسسن انهن قد استرحن من حالة التوتر التى كن يعانين منها فى ظل الظروف السابقة ، وأصبحن يعملن بحرية وبدون قيد ، وأصبحن ينظرن الى الرئيس على انه مجرد منصت متعاطف معهن (٦) . وينحاز سيلز الى هذا التفسير مقررا ان التغير فى انماط الاشراف والتفاعل ادى الى زيادة الانتاجية .

وتشير التفسيرات السابقة الى ان الاتجاهات الذهنية للعمال على علاقة مستمرة بانتاجيتهم المتزايدة .. فاتجهت الانظار الى استجابات العاملين ومشاعرهم نحو ظروف العمل ومكونات الاشراف الجيد . وانتقل برنامج البحوث الى مرحلته الثانية ، وقام الباحثون باستبار ٢٠,٠٠٠ عامل بالمصنع لتحديد جوانب بيئة عملهم التى يفضلونها أو يكرهونها (٧) ومراجعة النتائج الرئيسية لغرفة الاختبار فى مواقف عمل أخرى .. وبالرغم من الصعوبات التى صادفت تحليل المادة المتجمعة عن هذه الاستبارات ، فقد تمكن أحد مديرى البحث - مستندا الى هذه الشواهد وحدها - من تأكيد ان العلاقة بين الاشراف فى الخط الاول First line Supervision

---

(١) براون ، ١ .

Georges, Friedmann, **Industrial Society, The Emergence of the Human Problems of Automation**, The Free Press of Glenco, 1964, p. 304.

William, F., Whyte, **Industrial Sociology**, in : Review of Sociology ; Analysis of Decade, edt. by, Gitler, J., John Wiley and Sons, Inc., New York, 1957, p. 291.

F. Roethlisberger, and W. Dickson, **Management and Worker**, Cambridge, Harvard Univer. Press, 1940, pp. VII-5.

George Homans, **Group Factors in Worker Productivity**, in : Readings in Social Psychology, edt. by, Maccoby, E., (et al.), Methuen and Co. Ltd., 1959, pp. 585-587.

Friedman, op. cit., p. 307.

Leonard Syles, **Human Relations**, in Encyclopedia of Social Sciences, vol. 3, 1968, p. 242.

وبين العامل الفرد ، ذات أهمية بالغة فى تحديد الاتجاهات والروح المعنوية للعمال أكثر من أى ظرف آخر ، وان الافراد الذين تتكون منهم أقسام الشركة ليسوا مجرد اشخاص منعزلين ومستقلين عن بعضهم البعض ، وانما هم يكونون جماعات يقيم الافراد داخلها نمطا من العلاقات تجاه كل منهم والآخر ، وتجاه رؤسائهم وأعمالهم ، وتجاه سياسة الشركة ونظمها ككل (١) .

وعندما أحس الباحثون ان هذه الحقائق ومدلولاتها فى حاجة الى دراسة ومراجعة اتخذوا قرارهم في مايو عام ١٩٣١ بتعيين مستبرين لاستبار جماعة مختارة من العاملين فى اصلاح الاجزاء التى يتركب منها جهاز التليفون .. ونقلت هذه الجهود البرنامج الى مرحلته الثالثة ، حيث انشغل الباحثون فى تحليل التعليقات التى حصلوا عليها من الاستبارات محاولين تقديم نظرية عامة لتفسير طبيعة رضا العمال أو عدم رضاهم . ويتمثل ذلك فى القضية القائلة بوجود تنظيم غير رسمى بين جماعة العمل هذه ، وضعت سورا يخفى وراءه ما يدور داخل جماعتهم أثناء العمل ، ويضيف هومانز تفسيرا لهذه القضية النظرية مؤداه انه ظهرت قادة على رأس هذا التنظيم غير الرسمى ، حيث عينت الجماعة قائدا يتصرف فى شئونها الخارجية ، وآخر للشئون والمسائل الداخلية . واذا كان الباحثون قد وجدوا ان الجماعة كانت سعيدة بما يجرى داخلها ، فانهم احسوا أيضا ان اعضاءها غير راضين . وتفسر هذه المشاعر المتناقضة بانها جاءت نتيجة لمشاعر الولاء الموزعة بين الجماعة والشركة (٢) . وفى المرحلة الرابعة لبرنامج البحوث شرع الباحثون ينظمون الدراسة المعروفة بغرفة ملاحظة عملية تركيب أسلاك الاجزاء الطرفية للتليفون وجمعوا فيها بين طريقتى الاستبار والملاحظة بالمشاركة ، وذلك بهدف اختبار القضية النظرية السابقة .

وقرر هومانز ان النتائج التى توصل اليها الباحثون من هذه التجربة ، تعبر في طابعها العام عن النتائج ذاتها التى ترتبت على المقابلات الشخصية والاستبارات — فى المراحل السابقة — للجماعات الاخرى . ويتفق الباحثون على ان الجماعة أقامت تنظيما اجتماعيا غير رسمى ، حيث وجد فى غرفة الملاحظة مجموعة من المعتقدات والاساليب الشائعة بين أعضائها ، كانت تبدو متعارضة مع الاهداف الاقتصادية للشركة فى جوانب كثيرة . فاحتفظت الجماعة بالانتاج عند معدل ثابت نسبيا ، ولوحظ ما يمكن وصفه بالمعارضة المنظمة من جانب العمال لاى تغير ، الامر الذى يمكن القول معه ان الوظيفة الاساسية لهذا التنظيم غير الرسمى هى مقاومة التغيرات فى نظم العمل القائمة بين أعضاء الغرفة أو العلاقات المتبادلة بينهم شخصيا (٣) .

ومن قسمات هذا التنظيم فيما يرى هومانز ، ظهور « شلتين Cliques » افصحتا عن نفسيهما فيما كان يدور بينهما من مباريات أثناء فترات الراحة وغيرها . واتفاق الجماعة فيما بينها على مجموعة من المعايير أهمها ما يتصل بعملية تحديد الانتاج ، حيث كان من المتفق عليه فيما بينهم ، انه لا يجب على أى عضو أن ينتج قدرا كبيرا والا اعتبر خارجا على الجماعة ، كما لا ينبغى ان يكون انتاجه اقل من المستوى المتفق عليه والا نظر اليه باعتباره متباطئا ، وعليه الا يصرح بشىء فيه ضرر بأحد زملائه فى الجماعة والا أصبح واشيا . وكانت الجماعة تستعين بأساليب الايلام البدنى أو النفسى فى الضغط على الخارجين على معاييرها (٤) .

وعندما وصل برنامج البحوث الى مرحلته الرابعة، كان الكساد العالمى قد اجتاح الولايات المتحدة ، الامر الذى أدى الى انهاء بحوث البرنامج عام ١٩٣٢ . وعند هذا الحد يمكن أن نتوقف لمناقشة النتائج الهامة التى انتهى اليه برنامج البحوث . غير أن هناك تجربتين أجريتا وقت الحرب تحت اشراف ميو يلزم تناولهما حتى تكتمل الصورة الفعلية لجهود جماعة هارفارد في ميدان العلاقات الانسانية . وأجريت التجربة الاولى بهدف التعرف على أسباب ارتفاع معدل الغياب بين العمال فى اقسام أساسية فى عملية انتاج الادوات المعدنية عام ١٩٤٣ . ووجد الباحثون ان ارتفاع معدلات الغياب فى هذه الاقسام يرجع الى عدد من المشكلات والمتاعب التى تصادف العامل عند حضوره الى المصنع صباحا (٥) ، أو الى الاختلاف في التنظيم وطريقة أداء العمل ونظام الادارة والى دور الملاحظين وغيرها (٦) .

أما التجربة الثانية فاجريت فى أحد مصانع الطائرات بكاليفورنيا عام ١٩٤٤ لتحاول التعرف على أسباب ارتفاع معدلات تغيير العمل به . وتتمثل أهم نتائج التجربة فى ان نسبة تغيير العمل وجد انها مرتفعة بين العمال الذين لم يكونوا فريقا والذين لم ينتموا الى أية جماعة ولم يكن لديهم أى شعور بالولاء (٧) .

ومن خلال الجهود التى اضطلعت بها جماعة هارفارد يمكن استخلاص الحقائق التالية :

١ — أثبت ميو وزملاؤه خطأ النظريات القائمة عن السلوك الانسانى في الصناعة ، اذ كان من المعتقد ان العامل بمثابة شخص يستجيب لافعال الادارة على أساس فردى تماما ، وان النقود هى الحافز الاساسى — وان لم يكن الوحيد — الذى يستجيب له . وأمكن لاعضاء جماعة

Friedman, G., op. cit., pp. 307-310.

Homans, G., op. cit., pp. 382-388.

Roethlisberger, F., and Dickson, ., op. cit., pp. 560-561.

Homans, G., op. cit., pp. 591-592.

(٥) على السلمى (دكتور) ، العلاقات الانسانية فى الصناعة الحديثة ، منشورات الاهرام الاقتصادى ، القاهرة ، ١٩٦٨ ص ص ٢٢ ، ٢٣ .

Dillbert Miller and Henry Form, **Industrial Sociology,** Harper and Raw, Publ., New York, 1964, pp. 667-668.

(٧) براون ، مرجع سابق ، ص ٨٩ .

هارفارد أن يدللوا على خطا هذه الافكار ، فانتهوا من بحوثهم الى ان الحافز الاقتصادى لا يمثل القوة الدافعة الوحيدة التى يستجيب لها العامل ، ذلك لانه غالبا ما يحتفظ العامل بمستوى محدد لانتاجه يقل عن مقدرته الطبيعية فى الانتاج ، حتى عندما تكون محاسبته على الانتاج على أساس عدد القطع المنتجة . وانما تتاثر انتاجيته بعلاقاته بزملائه العمال وبمشاكله الشخصية ، أو حالته الانفعالية ، ورضاه النفسى (١) .

٢ ـ وأكدت نتائج بحوثهم ان العامل لا يستجيب باعتباره فردا منعزلا ، وانما لكونه عضوا فى جماعة العمل. وللعلاقات التى يعقدها مع زملائه أثر كبير على سلوكه ، وحيثما يعمل الافراد معا يميلون الى تكوين تنظيم غير رسمى قد لا يتبع خطوط التنظيم الرسمى كما تقيمها الادارة (٢). ويضم هذا التنظيم علاقات غير رسمية ومعايير متفقا عليها واهدافا وقيما ، وهو نسق تظهر فيه القيادة غير الرسمية، باعتبارها قيادة غير ثابتة تظهر وتتغير وفق متطلبات الجماعة.

٣ ـ وتشير النتائج الى انه يمكن لجماعة العمل ان تتحكم فى الانتاج بواسطة تحديد كمية المنتج وعن طريق تعديل اساليب العمل المحددة (٣) .

ولقد ظلت آثار دراسات جماعة هارفارد حية وماثلة أمام الجميع . وأدت هذه الاسهامات الرائدة الى سلسلة اخرى من البحوث والدراسات الهامة اجريت فى أماكن متفرقة من العالم وتحت اشراف باحثين آخرين ، جاءت لتسير على نهجها وتستلهم أفكارها . وتنقسم هذه الدراسات الى تجارب حاولت تطبق أفكار العلاقات الانسانية فى بعض الدول الصناعية باوروبا ، ثم دراسات حاولت أجراء مراجعة علمية دقيقة مضبوطة لاهم الحقائق التى انتهت اليها بحوث وتجارب جماعة هارفارد .

بعض التجارب على العلاقات الانسانية فى البلدان الأوروبية

شهدت الفترة ما بين الحربين وما بعدها ذيوع افكار العلاقات الانسانية . فظهرت فى بعض البلاد الصناعية فى اوربا بعض المحاولات التى وضعت هذه الافكار موضع التطبيق . ومن ابرز الامثلة ذات الدلالة ، ذلك التنظيم الذى اخذت به شركة باتا فى مورافيا بعد عام ١٩٣٩ ، ويحددها فى ذلك هدف جوهرى يتمثل فى تحسين اقتصاديات الشركة عن طريق الاهتمام بالعوامل السيكولوجية فى العمل . فعملت على زيادة تضامن العاملين .. وكان لرئيس الشركة دور كبير فى ايجاد حالة من الانسجام وهى شخصيتها واكسبها قوة وثراء (٤) ، نتيجة لارسائه بعض المبادىء ، فالغى الالقاب ، واخذ بسياسة الباب المفتوح . وفى فرنسا نظم بارديه
تجربة فى شركة تقوم بتصنيع الآلات الاوتوماتيكية .. فابتكر اسلوبا يحفز العمال ويتيح لهم التعاون فى ادارة العمل لكسب ثقتهم وتضامنهم فقام بتكوين مجالس للعمال ، يناقش خطط الانتاج واقتصاديات الشركة . وكان من ابرز نتائج هذا النظام ، ان عماله لم يضربوا عن العمل حتى فى الوقت الذى اشتدت فيه الاضرابات فى ١٩٣٦ . وفى تجربة اخرى اعتمدت على الحافز المادى فى تغيير الجو السيكولوجى للشركة وتحقيق مستوى عال من التضامن بين العاملين ، عرفت باسم تجربة الاجور التناسبية Proportional Wages ، وتسلم بان الزيادة فى الأجور يجب ان تحسب على اساس الزيادة فى الانتاج . وكان يوضح للعمال باستمرار الأسباب التى من اجلها زاد الأجر أو قل ، فى محاولة لاشراكهم فى الأحوال المالية للشركة .

وفى عام ١٩٤٥ تاسس تنظيم نقابى عرف باسم حركة تنظيم الأفراد بهدف تغيير العلاقة بين أصحاب رأس المال والعمال ، واقامتها على اساس من المشاركة . وادخل نظاما لصرف الاجور على اساس جماعى ، والمشاركة فى الأرباح ، والمشاركة فى الادارة (٥) . كما ادخلت شركة التليفونات الفرنسية نظاما آخر للارباح الجماعية وكونت مجلسا للأرباح يضم أعضاء من الادارة والعمال تتوفر فيه للجميع فرص الوقوف على التغيرات التى تطرأ على معدلات الانتاج ثم تقرير معدلات الربح . وثمة تجربة أجريت فى بوامندو تحت اشراف مارتا Martas بهدف تنمية العنصر الانسانى فى موقف العمل من النواحى المادية والفكرية والأخلاقية . فكان يهتم بالعامل ورعايته فى وقت عمله وفراغه ، وتدريب ، ووضعت السلطة فى يد مجلس عام يضم كل العاملين ، وتوزع الارباح على اساس جماعى . وحققت نتائج مدهشة . واجرى معهد تافستوك للعلاقات الانسانية فى انجلترا ، عددا من التجارب المثمرة فى هذا المجال ، تحت اشراف اليوت جاكس وساعد فى اجرائها فريق من العلماء الاجتماعيين . وكانوا ياخذون بفروض وتفسيرات التحليل النفسي ونظريات ديناميات الجماعة واخذوا يطبقونها فى دراسة الجماعات .. واهتموا بدراسة مجالس العمال ولجانهم ، وحاولوا ادخال بعض التعديلات على تنظيمها ودراسة آثارها (٦) .

Theodor Caplow, **Principles of Organization,** Harcourt, Brace and World, Inc., New York, 1964, p. 235.

Friedmann, G., op. cit., pp. 366-327.

Ibid., pp. 328-343.

Ibid., pp. 343-348.

William, F., Whyte, **Human Relations Reconsideration,** in Industrial Man, edt. by Warner L., and Martin, N., Harper and Brothers, New York, 1959, pp. 308-310.

Whyte, F., **Human Relations Reconsideration,** op. cit., p. 309.

جهود الجامعات الأمريكية فى تطوير العلاقات الانسانية

نظمت بعض الجامعات الامريكية بعد عام ١٩٤٥ عددا من برامج البحوث بهدف التحقق من صدق القضايا التى صاغتها جماعة هارفارد . وكانت القضيـــة القائلة « بأن العلاقة بين المشرف والعمال تحتل أهمية بالغة فى تحديد الاتجاهات والروح المعنوية فى المصنع اكثر من أى ظرف آخر » ، قد حظيت بانتباه الكثيرين ، الأمر الذى لم يتحقق لغيرها من قضايا أو حقائق ، وذلك بناء على ان هـــذه العلاقة وان كانت تعد جزءا من العلاقات الانسانية الشاملة ، الا انها تعتبر جزءا هاما وحيويا وتمثل افضل وسيلة لتبادل المعلومات ، بحيث تجعل أهداف الادارة واضحة امام العمال من ناحية ، وتوضح اتجاهات العمال لدى الادارة من ناحية أخرى . فهى اذن رابطة جوهرية تعتبر على المدى الطويل أفضل ضمان لكل من الروح المعنوية والانتاج (١) .

فلقد ظهر فى هـــذه الفترة عدد من وجهات النظـر المتباينة فى تصور دور المشرف أو ملاحظ العمال داخل تنظيم المصنع . واعدت برامج علمية منظمة اضطلعت بها جامعات ورشستر واوهايو وميتشجان ، بهدف دراسة العلاقة بين سلوك القائد (مشرف الخط الاول) وبين الانتاجية .

فكان التصور الادارى التقليدى لملاحظ العمال يتمثل فى اعتباره عنصرا انسانيا رئيسيا فى الادارة بمعنى انه هو الذى يتخذ القرارات ويشرف على العمال ويشترك معهم فى عملية انجاز العمل ، وهو يمثل الادارة امام العمال ويمثل العمال امام الادارة ، فيقف على طرف سلسلتى السلطة والاتصال ، او يشبه محور العجلة وكل شيء يدور حوله .

وكان كل من روثلســبرجر وجاردنر وفوت هوايت ينظرون الى ملاحظ العمال باعتباره عنصرا انسانيا يتوسط العناصر الانسانية الأخرى وهى نظـــرة تعتقد ان الملاحظ تعتصره قوتان اجتماعيتان متعارضتان ، الادارة من ناحيـة والعمال من ناحية أخرى . فتتوقع منه الادارة ان يحول دون حدوث الخسائر ، ويجعل العمال ممثلين لنظام المصنع . وتتعلق توقعات العمـــال من ملاحظهم بمسائل المشـــاعر والاحساسات ، فهم يريدونه رئيسا طيبا يخلص لهم ويوصل رغباتهم الى الادارة (٢) .

وثمة وجهة نظر ثالثة تعتبر ملاحظ العمال انســـانا هامشـيا بمعنى انه يعيش على هامش النشاط ، لا تقبله الادارة ، وتتجاهله الهيئة الاستشارية ، ولا يعتبره العمال واحدا منهم (٣) .

Davis, K., op. cit., p. 125.

C. Gibb, **Leadership**, in : Handbook of Social Psychology, edt. by Lindzy, G., Addison-Wesley, Pub., Camb., 1954, p. 890.

R. Stogdill, and C. Shartle, **Methods in the Study of Administrative Ladership**, Bureau of Business Research, Columbus, 1955, pp. 1-2.

وفى وجهة نظر رابعة ينظر الى الملاحظ على انه من فئة العمال وأن ما يتغير هو اسمه فقط ، ذلك لأنه يفتقر الى سلطة اصدار القرارات ، ولا يشـــعر بأنه جزء من الادارة ، ويتصل تفكيره بتفكير العمال دون الادارة (٤) .

وكانت بحوث جامعة روشستر تحتل مكان الصدارة بين الجامعات الامريكية التى نظمت برامج بحوث تحـــاول التحقق من قضـــايا جماعة هارفارد فى ميدان العــلاقات الانسانية ، وبخاصة فيما يتعلق بالعـــلاقة بين الاشراف والانتاجية . واتجهت بحوثها التى تحليل سلوك القـــادة (المشرفين) وغيرهم من أعضاء الجماعة عن طريق الملاحظة المباشرة .. ووجد ان هناك فئتين من صور السلوك التى يمارسها القادة ويختلفون فيها عن غيرهم من أعضـــــاء الجماعة :

١ ـ تحليل الموقف والقاء الضوء عليها .

٢ ـ المباداة فى القيام بالفعل اللازم .. وثبت ان الســـلوك الذى يميز القـــادة فى بعض المواقف لا يصلح لتميزهم عن غيرهم بالضرورة فى البعض الآخر .

ولقد حاول كل من كوش وكارتر ان يجريا تحليـلا عامليا لنتائج هذه البحوث وانتهيا الى مجموعة من العوامل التى اعتبروها تمثل السمات السلوكية اللازمة للقيـــادة وهى :

١ ـ تسهيل عمل الجماعة لبلوغ هدفها

٢ ـ التفوق الفردى

٣ ـ القدرة الاجتماعية (٥) .

وجاء برنامج بحوث اوهايو لينظم عددا من البحوث فى دراسة القيادة ، حيث قـــام معهد بحوث العمـــل Bureau of Business Research التابع لها بتصميم عدد من المناهج وطرق البحث بهدف دراسة القيادة باعتبارها ذلك السلوك الذى يقوم به الفرد فى توجيهه لنشاط الجماعة تجاه الهدف المشترك لها (٦) .

وطبقت هذه الطرق والأدوات المنهجية على عدد كبير من المفحوصين ، وأمكن لهيمفل وهايلين Haplin ووينر وشارتل ، بعد اجراء التحليلات الاحصائية للبيانات المتجمعة وحساب الارتباطات ، واجراء تحليل عاملى لها ، التوصل الى بعض العوامل :

Saul W. Gellerman, **The Management of Human Relations**, Halt Rinehart and Winston, New York, 1966, p. 29.

Katz Davis, **Human Relations at Work**, McGraw-Hill, Comp., New York, 1962, pp. 123-125.

D. Wray, Marginal Man in Industry ; The Foremen, **American Journal of Sociology**, Jan., 1949, pp. 298-301.

الأول : الاعتبار Consideration

الثانى : تحريك البنـــاء initiation of structure

الثالث : التاكيد على الانتاج Production Orientation

الرابع : الحساسية الاجتماعية Sensitivity

وأثبت فليشمان وهاريس وبيرت أن العاملين الاول والثانى ـ الاعتبار وتحريك البناء ـ حققا ٨٣٪ من درجات التباين الشائعة التى أمكن حسابها فى سلوك القائد. ووجدوا ان البنود ذات التشبعات الموجبة العالية على العامل الاول تنطوى على صور السلوك التى تشير الى الصداقة والثقة المتبادلة والاحترام والدفء فى العلاقات بين القائد وأفراد جماعته . وتدور البنود ذات التشبعات الموجبة العاليـــة على العامل الثانى ، حول سلوك القائد الذى يميل الى تجديد الدور الذى يؤديه كل عضو وطرق تنفيذ أعمالهم وقنوات الاتصال بينهم .. وكان حظ العاملين الاخرين اقل بكثير من العاملين الأولين (١) .

وعند النظر الى جهود جامعة ميتشجان فى ميدان العلاقات الانسانية ، نجد ان مركز البحوث المسحية التابع للجامعة ذاتها قد وقع عقـــدا مع مكتب بحـوث البحرية الامريكية لبدء العمل فى برنامج بحوث المشاكل الجوهرية لتنظيم السلوك الانسانى فى ابريل عام ١٩٤٧ .

وقام فريق من الباحثين بمركز البحــوث المسحية بتصميم مجموعة من الأدوات المنهجية استخدمت فى جمع بيانات من العاملين فى ميادين صناعيه مختلفة النشـاط ، ومن العاملين فى المرافق العامة ، ومن العاملين فى مجـــال البحث العلمى (٢) . وذلك بهدف دراسة العلاقة بين سلوك القائد وانتاجية الجماعة . وبغض النظر عن التفاصيـل المتعلقة بادوات وطرق البحث المستخدمة واساليب التحليل المتبعة ، يمكن ان نوجز أهم جوود جامعة ميتشجان فى هذا الصدد على النحو التالى : ـ

١ ـ تمايز الدور الاشرافى .

كشفت نتائج البحوث عن ان المشرف ذا الانتـــاج العالى يلعب دورا اكثر تمايزا من المشرف ذى الانتـــاج المنخفض . بمعنى ان الاول لا يؤدى وظائف الاعمال ذاتها، وانما يقوم بالوظائف القيادية ، كالتخطيط وأداء الأعمـال الماهرة . وتنعكس هذه السمات على الروح المعنوية .

٢ ـ الاشراف الوثيق :

ويقصد به درجة تفويض السلطة ، وتتراوح هـذه الدرجة بين نوعين من الاشراف ، اشراف وثيق ، ويشير الى المدى الذى يراجع فيــه المشرف على ما يؤديه عماله بصورة غالبة ، ويعطيهم تعليماته المفصلة ، ويحدد عموما حريتهم فى اداء العمل بأن يفرض عليهم طريقته الخاصة ، ويمثل عكس ذلك كله النوع الثانى من الاشراف الذى حدد بالاشراف العام .. وأكدت نتائج البحوث ان المشرفين فى الأقسام الأعلى انتاجية لا يشرفون على عمالهم بالطـريقة الوثيقـــة .. ولوحظ ان أسلوب الاشراف الذى يميز المشرفين في الخط الاول يعكس الى درجة كبيرة ، المناخ داخل التنظيم والذى يسود المستويات العليا فى التسلسل القيادى (٣) .

٣ ـ الاهتمام بالعاملين :

ويقصــد به نوع اهتمـــام المشرف ، فاما ان يكون الاهتمام بالعمال أو يكون بالانتاج ، حيث ينظر المشرف المهتم بالانتاج الى عماله على انهم أفراد يجب أن يقوموا باداء العمل بمعنى تركيزهم على النواحى الفنية والانتاج . اما المشرف المهتم بالعمال فهو الذى يهتم بتدريب عماله وينظر اليهم باعتبارهم كائنات انسانية (٤) . فيهتم بمصالحهم وحل مشاكلهم . وهو أقل عقابا عندما يرتكب الخطــأ ، واكثر تفهما ، ويقف الى جانب العمال لا الادارة في اوقات المنازعات . ووجد أن الاشراف المهتم بالعمال على صلة وثيقة برضاء العاملين عن أعمالهم وعن المشرفين وعن الشركة ككل، وهو نوع من الاشراف يعكس المناخ السائد فى التنظيم وليس انعكاسا للخصائص الشخصية .

٤ ـ علاقات الجماعة :

واثبتت البحوث ان علاقات الجماعة بمثابة محـدد رئيسى للانتاجية فى المواقف الصناعية ، ويقصد به تقدير أداء الجماعة من وجهة نظر أعضائها ، باعتباره يفضــل مستويات أداء الجماعات الأخرى . وشعور الافراد بانهم جزء من جماعتهم والتعاون فيما بينهم حتى خارج نطـاق العمل ، و الاعتزاز والفخر بالانتساب للجماعة .. وتشـير هذه المضامين الى فكرة روح الجماعة وتماسكهــا كعامل جوهرى فى الانتاجية والرضا والروح المعنوية .

ولقــد كفانا رنسيس ليكرت مدير معهد البحوث الاجتماعية بجامعة ميتشجان عناء الاستطراد فى عرض وتحليل جهود هذه الجامعة فى ميدان العلاقات الانسانية ، فقام بتلخيص وتفسير بحوثها . واستنادا الى ما استخلصه من مبادىء وتعميمــات فيما يتعلق بطرق واساليب المديرين

R. Kahn, and D. Katz, **Leadership Practices in Relation to Productivity and Morale,** in Group Dynamics, edt. by Cartwright and Zander, op. cit., pp. 554-558.

D. Katz (et al.), **Productivity, Supervision and Morale, in a office situation, Part I,** Univer. of Michigan, 1950, pp. 16-42.

Dorwin Cartwright and Alvin Zander, **Group Dynamics, Research and Theory** (2 ed.),

(٢) رنسيس ليكرت ، انماط جديده فى الادارة ، ترجمة عربية اعداد ابراهيم على البرلسى ، دار القاهرة الحديثة ، القاهرة ، ١٩٦٧ ، ص ص ٢٥ ، ٢٦ .

والمشرفين في الاقسام ذات الانتاجية العالية ، قدم نظرية جديدة فى التنظيم والادارة (١) .

ولم نفتقد الجهود التى تسعى الى التقريب بين نتائج برامج بحوث الجامعات الامريكية فى ميدان العلاقات الانسانية . فيذهب جيب الى أن عامل تسهيل بلوغ هدف الجماعة عند كارتل (جامعة روشستر) يماثل عامل التاكيد على الانتاج لدى هيمفل (جامعة أوهايو) (٢) .. واتفق كل من وليم فوت هوايت وميلر وفورم واميتاى اتزيونى فى وجهة نظر واحدة ، تعتبر نتائج بحوث جامعة اوهايو متماثلة مع نتائج بحوث جامعة ميتشجان . فيسلم اتزيونى بان بعدى الاعتبار وتحريك البناء قريبان من مفاهيم القيادة التعبيرية (تدعيم معايير الجماعة) والادائية (ضبط عملية الانتاج) والتى أمدت نتائج بحوث جامعة ميتشجان بالمضامين والشواهد التى تعبر عنها (١) .

أهم الانتقادات التى وجهت الى حركة العلاقات الانسانية فى الصناعة

ا ـ ويمثل ما وجدت حركة العلاقات الانسانية من عمل على تطبيق مبادئها وتطويرها أو تنميتها ، فان حظها بين النقاد لم يكن أقل شانا . فاستطاع عدد غير قليل من النقاد ان يوجهوا الانظار نحو الثغرات التحليلية والتفسيرية والمنهجية التى انطوت عليها حركتهم هذه . فيشترك فوت هوايت وسيلز وبلومر وفريدمان وبراون فى تحديد الثغرات التحليلية والتفسيرية ويرجعون فشل أصحاب حركة العلاقات الانسانية فى تقديم تحليل شامل الى عدة عوامل :

١ ـ تحيزهم ضد النزعة الفردية ، وتسليمهم بأن الفرد لا يمكن له ان يكون سعيدا فى عزلته وانما فى انخراطه فى جماعة ومشاركة أعضائها حياتهم .

٢ ـ رفضهم كل ماله صلة بالترشيد Rationality واهتمامهم بعناصر الاحساسات والمشاعر .

٣ ـ قبولهم لفكرة الثبات والانسجام كهدف أساسى لحركتهم ، وسعيهم وراء البحث عن الظروف التى يمكن بها الاقتراب الوثيق من هذه الحالة المنسجمة فى ظل الظروف الصناعية . ورأوا ان امكانية بلوغ هذا الهدف تتمثل فى جعل مدير المصنع قائدا ، لا يمكن له قيامه بدوره القيادى الا اذا تمتع بالمهارات الاجتماعية اللازمة للتعامل مع العمال لدرجة يمكن معها ان يقبلوا اهداف الادارة عن طواعية (٤) .

٤ ـ ومن ثم اغفلوا فى تحليلاتهم ، عناصر الصراع بين العمال والادارة ، ومشاكل القوة Power والاتصالات ودور النقابات ، وأثر البيئة الاجتماعية والاقتصادية الاكبر على النسق الاجتماعى للمصنع .

ب ـ ومن هنا أمكن لكل من سيلز وميلر وفورم وشيرمان وغيرهم ، أن يوجهوا بعض الانتقادات المنهجية الى حركة العلاقات الانسانية على الوجه التالى :

١ ـ استعارت دراسات العلاقات الانسانية النماذج المنهجية الساذجة من علم النفس التجريبى فى ذلك الوقت، وهى نماذج غير كافية لفهم التنظيم الاجتماعى الاكثر تعقيدا . كما أدت استعارتها لاساليب الدراسة الميدانية الانثروبولوجية الى سيرها فى طرق محفوفة بالمخاطر واليأس (٥) .

٢ ـ تجاهلت هذه الدراسات اهمية النظرية فى البحث واضفت أهمية كبيرة على الخبرة والملاحظة ، ولكن ليس هناك فائدة من جمع الملاحظات مالم يكن من الممكن تنظيمها حسب احد الاطارات المرجعية أو مالم توضع فى اطار نظرى يفسرها (٦) .

٣ ـ وان استطاع البعض ان يدرك اطارا نظريا لهذه الدراسات ، فما هو الا اطار يرتبط مذهبيا بالاتجاه العضوى فى العلوم الاجتماعية وبالاتجاه المحافظ فى الفلسفة. بمعنى انهم نظروا الى التنظيم الصناعى باعتباره نسقا اجتماعيا ينشأ بين أعضائه اعتماد وظيفى متبادل . وحاولوا الكشف عن المتغيرات السلوكية التى تسهم فى وحدة النسق. الأمر الذى أوقعهم فى نوعين من التحيز ، تحيز غائى Teleology وتحيز الثبات Stability . ويرتبط التحيز الغائى بتصور النسق الاجتماعى على آساس عضوى، لانهم نظروا الى مجموعة الظواهر المكونة للنسق على انها وحدة كلية ، ولاجزائه وظائف بيولوجية خصصت لاشباع وتحقيق حاجات الكل . وعندما يسهم سلوك هذه الاجزاء فى تحقيق هذه الاهداف المنشودة ينظر اليه باعتباره سلوكا موائما . وهنا يظهر التحيز العلى ، عندما نجد أصحاب العلاقات الانسانية يعتبرون آن الوظيفة القيادية فى النسق تتمثل فى الحفاظ عليه فى حالة توازن ويتم فيها تحقق أهدافه . ولهذا اعتبروا حالة التوازن ماهى الا اتفاق اهداف الأجزاء مع اهداف الكل بمعنى وجود التعاون . وجاء تصورهم للنسق الاجتماعى الثابت ـ بناء على هذا التصور ـ خاليا من الصراعات . وهنا يظهر تحيز الثبات الذى يخدم أيديولوجية اصحاب الاعمال (٧) .

---

(١) أنظر رنسيس ليكرت ، انماط جديدة فى الادارة .

Gibb, C., op. cit., p. 891.

A. Etzioni, **A Comparative Analysis of Complex Organizations,** The Free Press of Glenco, Inc., 1960, pp. 115-119.

Whyte, W.F., Industrial Sociology, op. cit., p. 332.

Sayles, L., op. cit., p. 244.

(٦) براون ، مرجع سابق ، ص‌ص ٩٦ ـ ١٠٤ .

Krupp, S., **Patterns in Organization Analysis,** Halt, Rinehart and Winston Inc., New York, 1964, pp. 25-34.

ج ـ وقد مهدت المواقف النقدية السابقة الطريق امام ظهور مواقف نقدية من نوع آخر تربط بين اهداف حركة العلاقات الانسانية وبين الايدولوجية القائمة فى البلاد التى ظهرت وطبقت فيها :

١ ـ فنظر البعض الى اعمال مييو باعتبارها تمثل وسائل غير مستقيمة لتهدئة العمال وجعلهم يشعرون بالرضا عن أعمالهم فتزداد انتاجيتهم وتقل مطالبهم (١) .

٢ ـ ويعتقد فريق ثان ان الأساليب التى ادخلتها العلاقات الانسانية غلب عليها الطابع التطبيقى الذى ساعد على ايجاد صفوة ادارية وخدمت فى تضخيم قوة اصحاب الاعمـــال وعموما جاءت حركتهم لتحمى الوضع الراهن فى الصناعة الامريكية (٢) .

٣ ـ وذهب فريق ثالث الى ان باحثى شركة وسترن اليكتريك وغـــيرهم ممن حاولوا تطبيق افكارهم ، كانوا يهدفون الى زيادة المنتج الى أقصى حد مع اقل قدر من التكاليف من حيث الافراد والامكانيـــات ، وذلك كله على اساس منهجى وفى ظل كل الظروف ، ويسوقهم الى هـــذا الاتجـــاه الحتمى للراسمالية الصـــناعية فى المجتمع الامريكى (٣) .

٤ ـ ويعتقد فريق رابع ان اهتمام أصحاب الأعمال بتطبيق أفكار العلاقات الانسانية ، يرجع الى ارتباط اسس ومبادىء هذه الحركة بافكارهم وايديولوجيتهم التى يروجون لها . ذلك لأنه عندما كانت المقدرة والعمل الجاد يؤديان فى عصر المشروعات الصغيرة الى النجاح ، وكانت درجة تفوق الرئيس الادارى فى هذه المقدرة تضفى عليه السلطة الشرعية فى ظل هذا التنظيم الصغير ، فان تطور المشروعات صـغيرة الحجم الى اخرى كبيرة ، احدث تغيرا فى الايديولوجية التى تبرر السلطة الادارية ، حيث تطلب النجاح فى هذه الظروف الجديدة ضرورة توفر قدرات متباينة ومهـــارات لتنسيق المعاملة والعلاقات بين الافراد . أو بعبارة أخرى المقـــدرة على اقامة العلاقات الانسانية بينهم ، ومن ثم تغير المفهوم المثالى للتنظيم الصناعى من النظر الى مشاكل الصناعة على ضوء العوامل الفردية الى النظر اليها فى ضوء العلاقات الانسانية السليمة (٤) .

تفنيد قضايا محاولة التسوية بين حركة العلاقات الانسانية والتطبيق الاشتراكى *

وعلى الرغم من كل هذه المواقف النقدية التى كشفت عن جوانب القصور فى المنهج والتحليـــل والتى ابرزت ارتباط حركة العلاقات الانسانية بالايديولوجية الراسمالية ، هذا فضلا عن أن مصطلح العلاقات الانسانية ابتـداء من عام ١٩٦٠ أصبح نادر الاستخدام سواء فى البلاد الامريكية او فى غيرها ، وعن افول نجم هذه الحركة حيث أضحى البـــاحثون يفضـــلون مصطلحات السلوك التنظيمى Organization Behavior والموارد الانســـانية Human Resources فى التعـــرف على العـــوامل التى تلعب دورها فى موقف العمل (٥) ـ على الرغم من هذا كله فاننا نجد احد الباحثين المصريين يضع هذه الحركة على قدم المساواة مع التطبيق الاشتراكى العربى فى جمهوريتنـا . فنجده بعد ان يستعرض أبعاد حركة العـلاقات الانسـانية واهم الموضـــوعات التى تناولهـا اقطاب هـــذه الحركة بالدراسة ، يشرع فى كشف نقط اللقاء من وجهة نظره ، بين الافكار التى تستند اليها ادارة العـلاقات الانسـانية وأسلوب التطبيق الاشتراكى فى مصر ، فيرى « ان هنـــاك وحدة فى الهدف بين الاتجاهين تتمثل فى زيادة الانتـاجية ورفع معدلات الاداء .. وهذا هو هدف الكفاية . كما ان هناك وحدة فى الوسيلة ـ فتستعين الاشـتراكية فى تحقيق اهدافها بالتخطيط وتجميع قوى الشعب العاملة فى تعاون ، وتلك بعينها وسيلة العلاقات الانسانية الى تحقيق أهداف زيادة الانتاجية بالتعاون الفعال بين العمال والادارة . ولن يتحقق هذا التعاون الا اذا ساد التفاهم المشـترك ، لذا تعمل الاشتراكية كما تعمل فلسفة العلاقات الانسانية على انشاء وتدعيم وسائل الاتصالات حية متجددة لتنقل وجهات النظر المختلفة وتيسر سبل اللقاء الفكرى ووحدة العمل . وأخيرا هناك وحدة فى طريقة توزيع العائد من الانتـاج ، وهو مفهوم العدل فى التطبيق الاشتراكى العربى الذى يتبلور فى مبدأ ربط الاجر بالانتاج وهو هدف أساسى من أهداف العلاقات الانسانية (٦) » .

ويمكن فى ضوء التحليلات السابقة وغيرها ان نناقش القضايا التى أوردها الباحث المصرى . وذلك لان هـــذه التسوية عموما ليست فى محلها . ولانه كما ذهب النقاد الامريكان أنفسهم ، يحاول اتجـاه العـلاقات الانسـانية الدفاع عن النظام الراسمالى القائم وتمجيد ادعاءاته ، ومن ثم يمثل اتجاههم عنصرا من عناصر هـذه الايديولوجية . فيقف على طرفى نقيض مع التطبيق الاشتراكى . وحتى اذا رجعنا الى نقاط اللقاء ، ونقصد الوسائل والاهداف التى قرب الباحث بين الاتجاهين على أساسهما ، نجد أنه اذا كان قد قرر ان الكفاية والعـدل تمثل أهـداف التطبيق

---

(١) براون ، مرجع سابق ، ص ١٠٤ .

Sayles, L., op. cit., p. 244.

Friedmann, G., op. cit., p. 323.

P. Blau, and R. Scott, **Formal Organization ; A Comparative Approach,** Routledge and Kegan, Paul, London, pp. 82-88.

Sayles, L., op. cit., p. 246.

(٦) على السلمى ، العلاقات الانسانية فى الصناعة، مرجع سابق ، ص ٦٧ وما بعدها .

الاشتراكي وجعلها قريبة من أهداف اتجاه العلاقات الانسانية ، فان أهداف الكفاية والعدل كما عبرت عنها معظم الدراسات التى وضعت فى هذا الصدد ، لها معانيها ومضامينها التى لا تستطيع اساليب العلاقات الانسانية تحقيقها أو حتى تمثلها . بل ان هذا التطبيق يذهب الى أبعد من ذلك ، ولا يعتبر الكفاية والعدل مجرد أهداف وانما يعتبرها وسائل وأهدافا فى الوقت ذاته (١) ، فلا يمكن ان ينظر التطبيق الاشتراكى الى هدف الكفاية باعتبارها مجرد زيادة فى الانتاج فقط . لان زيادة الانتاج هدف يسعى اليه الراسماليون بغرض تحقيق اقصى قدر من الربح، الامر الذى يترتب عليه فقد عملية الانتاج لاهميتها بحيث ينصرف هذا الربح الى تحقيق واشباع حاجات طرف واحد فى هذه العملية الانتاجية ، يمثل اصحاب راس المال . ان الكفاية مفهوم اوسع من زيادة الانتاج ، فهو يعنى رفع مستوى الرفاهية لقوى الشعب العاملة باعتبارهم اصحاب المصلحة الحقيقية فى كل عائد للانتاج . فالى جانب زيادة الانتاج يسعى التطبيق الاشتراكى الى زيادة الاستهلاك وفى الوقت نفسه الى زيادة الدخل القومى مما يشير اليه مفهوم المعادلة الصعبة فى تطبيقنا الاشتراكى . كما لايقف مفهوم العدل فى توزيع العائد من الانتاج عند حد حصول العمال على نصيب فى الارباح حاولت العلاقات الانسانية اغراء العمال به . لان هذا القسط الضئيل لايمكن ان يقنع به العمال فى مقابل العائد الضخم الذى يحصل عليه اصحاب راس المال ، مما لا يستقيم مع فكرة عدالة التوزيع كما تصورها التطبيق الاشتراكى . وحتى اذا سلمنا كذلك بان هناك وسائل اخرى يحاول بها اتجاه العلاقات الانسانية والتطبيق الاشتراكى تحقيق اهدافهما ، فان هذه الاساليب وان كانت تتفق فى مسمياتها فهى تختلف فيما بينها فيما تشير اليه وتنطوى عليه من مضامين . فاذا كان التخطيط يمثل وسيلة بين الاتجاهين فى نظره ، ومن ثم يضع نقطة للقاء بينهما، فان التخطيط فى التطبيق الاشتراكى ياخذ الطابع القومى ويسير فى اتجاه المصلحة العامة ، اما التخطيط فى ظل الراسمالية وباعتبار العلاقات الانسانية حركة تحاول تبريرها ، فانه لايهدف الا لتحقيق المصلحة الخاصة فقط وقد ينطوى على صور استغلال الانسان للانسان ، مما يتعارض مع جوهر التطبيق الاشتراكى. واذا انتقلنا الى الاساليب الاخرى التى اعتبرها نقط لقاء بين الاتجاهين ، نجد ان العلاقات الانسانية تلجأ الى اساليب معينة تحاول عن طريقها كسب ثقة العمال وتعاونهم ، وبخاصة اساليب تدريب قادة العمل على الاساليب التى تتيح للعمال فرصة اظهار الرضا ، وفتح سبل الاتصال الحرة بين الطرفين ومشاركتهم فى اتخاذ القرارات . فلقد كشفت الدراسات التجريبية والتحليلات النظرية عن قصور هذه الاساليب فيما يتعلق بتحقيق الاهداف المرجوة ، كما ان اساليب القيادة والاتصال والمشاركة والتعاون التى يمكن خلقها داخل العمل من اجل زيادة الانتاج ، كهدف اساسي ، ومن ثم تحقيق قدر من رضا العمال من ناحية اخرى كهدف ثانوى ، تعبر عن قصور فى النظر الى تحقيق حاجات البشر نتيجة الاشتراك فى عملية الانتاج . فاذا كان العامل فى حاجة الى الشعور بالرضا والراحة داخل مصنعه ، فهو ايضا عضو فى مجتمع اكبر ينتمى اليه مجتمع المصنع ، وينتمى هو فيه الى جماعات متباينة يحتاج الى الشعور بالرضا والطمانينة بينها .ولايمكن فصل حياته داخل المصنع عن حياته فى المجتمع الاكبروجماعاته المختلفة التى يرتبط بها العامل ارتباطا اسريا واجتماعيا وسياسيا واقتصاديا وما اليها . فاذا كانت حركة العلاقات الانسانية تؤكد فيما تؤكد ان اهتمام القيادة بالعمال يترتب عليه زيادة فى الانتاج ، وتصور هذا الاهتمام فى صورة علاقات مثالية وديمقراطية كمااوضح التحليل السابق ، فانمالايجعلنا نقبل هذه القضية الا بحذر وشك ماقال به روبرت ميرتون من ان المجتمع الامريكى وان كان يؤكد قيم الحرية والمساواة(٢) والديمقراطية ، الا ان التفرقة العنصرية مازالت تسوده . فلايخفى علينا مايعانيه الملونون وهم يمثلون نسبة غير قليلة من افراد القوة العاملة فى هذا المجتمع ، نتيجة لهذه التفرقة مما يفقدهم الشعور بالرضا والطمانينة فى حياتهم . وليس ادل على حالة عدم الرضا هذه من مظاهر العنف والثورة والاضطراب التى تجتاح المجتمع الامريكى وتزداد يوما بعد الاخر .

وعلى ضوء التحليل السابق ، يتضح لنا ان محاولة التقريب بين اتجاه العلاقات الانسانية من ناحية والتطبيق الاشتراكى فى مصر قد جانبت الصواب . واذا كانت حركة العلاقات الانسانية فى الصناعة ظهرت كرد فعل لفشل حركة الادارة العلمية عند تايلور ، وحاولت ان ترتدى رداء آخر، لتسهم بدورها فى الدفاع عن الوضع الراهن ، بهدف زيادة المنتج ، فانها لم تتمكن نتيجة لهذه الاهداف الملتوية انتحقق الاستمرار والنجاح ، بل افل نجمها ، بيد ان الجهود التى بذلت فى نطاق هذه الحركة ، لم تذهب بدون ان تترك اثرا له اهميته . فلقد ظهر اتجاه آخر يحاول ان ينسج علىمنوال رواد حركة العلاقات الانسانية ، ويستلهم افكارهم ، ويخضعها للدراسة الدقيقة والمراجعة الواعية ، وذلك فىنطاق الجماعات الصغيرة . وبالرغم من ان هذا الاتجاه قد ظهرت له تسميات مختلفة ، هى نظرية الجماعات الصغيرةوديناميات الجماعة ، فان تحليل الجهود التى بذلت فى نطاقه سيكشف لنا عن مدى التحالف بين حركة العلاقات الانسانية فى الصناعة ، ونظرية الجماعات الصغيرة من حيث الوسائل والاهداف . وهذا مايوضحه مقالنا التالى .

على عبد الرازق جلبى

(١) احمد جامع (دكتور) ، المذاهب الاشتراكية مع دراسة خاصة للاشتراكية فى الجمهورية العربية المتحدة، المطبعة العالمية ، القاهرة ٦١

N. Timasheff, **Sociological Theory ; its Nature and Growth**, Random House, New York, 1955, p. 197.

القيمة السيكولوجية لحرف النفي

د. احمد فايق

● **مقدمة :**

التحليل النفسي عمل له نظرية • ومن حيث هو عمل يكون بحثا عن غائب يؤثر في حاضر ، ومن حيث هو نظرية يكون فكرا في طبيعة الغائب غير الحاضر • وغياب الشيء اطلاقا استحالة وتناقض ، وغيابه بدرجات ممكن ومقبـــول • فالغياب يكون افتقادا تاما أو حضورا كاملا غير مدرك • وبين الافتقاد التـام والحضور الكامل غير المدرك يكون النقص غير المبرر والحضور البديل والانابة في الحضور • والبحث في الغائب ، يستلزم البحث عنه فيما ينقص من الحاضر ، كما أن الفكر الخاص بالغائب فكر يتصل بقوى أدت الى الغياب والخرى كان غيابها مصيرها • والمقصود بالغائب عن الحاضر ــ في التحليل النفسي ــ يتعلق دائما بالخبرة الشـعورية وماهو معروف ــ خارج الفكر التحليلي ــ بالعمليات العقلية والسلوكية • فالغياب يعني افتقـاد عنصر في الشعور يجعل العملية العقلية أو المسلك غير متصلي المنطق • ويؤدي البحث عن المفتقد واجلاء أمر غيابه الى تحصل الشعور بعملياته النفسية المختلفة على معنى ، أي تصبح ذات قصد ودلالة •

ولما كان المعنى في الانسان هو القصد بالمدلول الوظيفي ، فان غياب عنصر من الشعور وضياع المعنى انما يعني غياب القصد والدافع ويدل دلالة سالبة على هـذا الغياب • لذلك فالتحليل النفسي ــ من حيث هو عمل ــ بحث عن القصد والدافع ، ومن حيث هو نظرية ــ فكر يتعلق بالقصد والدافع • وكون التحليل النفسي مبحثا في المقاصد والدوافع ــ أي في علل الخبرة الشعورية ــ فهو بذلك مبحث فيما غاب منها عن الشعور فلم تعد تمثل فيه فكرا أو حفزا ، كما أنه يكون مبحثـــا في المقـــاصد والدوافع التي أرغمت تلك التي غابت على الغياب وجعلتها خارج دائرة الشعور ، أي جعلتها في تعبير المحللين النفسيين «لاشعورا» •

مفهوم اللاشعور ، اذن ، مفهوم عملي وليس نظريا ، فهو ليس صيغة نظرية لواقع عملي بل هو واقع عملي يبحث عن صيغة نظرية ملائمة • ومنذ انشغال فرويد بالبحث عن هذه الصيغة ومفهوم الغريزة هو محور تأمله • الا أن المبحث الخاص بالغريزة في

التحليل النفسى كان ـ ولا زال ـ يطل عن قرب على مفارق طرق أربعة هى علوم أصيلة : علم الاحياء وعلم دراسة الانسان (الانثروبولوجيا) وعلم النفس وعلم وظائف الاعضاء (الفسيولوجيا) • والفصل فى الاتجاه المثمر الذى تأخذه مفاهيم الغريزة أمر يتصل بمستقبل هذه العلوم الاربعة وليس واجبا على التحليل النفسى أن يؤديه • أما اللاشعور فمفهوم تحليلى خالص • ويقول فرويد : «••• ان جوهر عملية الكبت يكمن لا فى الغاء أو انهاء الممثل الفكرى لغريزة ما، بل فى منعه من أن يصبح شعوريا• حينئذ نقول عن الفكرة أنها فى حالة «لاشعورية» ، انها لا تثير انتباه العقل الواعى•»• (اللاشعور ـ ١٩١٥ ـ البحوث المجمعة ـ المجلد الرابع) • فمصير الغرائز التى تتعرض للكبت ـ بسبب أو بآخر ـ يكون تحويلا لها الى لا شعور ، أى رفض الشعور حضورها • وحسب تعبير فرويد : «الكبت هو مرحلة تمهيدية للادانة (الدفعة الغريزية) » • (الكبت ـ ١٩١٥ ـ البحوث المجمعة ـ المجلد الرابع) •

فالتحليل النفسى مبحث فى القصد ـ سواء الغائب منه أو الحاضر بديلا عما غاب ، أى هو مبحث عن القصد الذى تغلب فحضر بدلا عن غيره أو القصد الذى غلب على أمره فأناب عنه ما يمثله فى الشعور • ومنذ أصبح مبحث فرويد مبحثا فى التحليل النفسى فعلا (١٨٩٧) والكشف المعنى هو القصد •

● الاثبات :

منطلق الواقع اثباته ونهاية الحقيقة اثباتها • والانسان واقع وحقيقة من حيث هو كينونه • ولكن واقع الانسان لا يكون بالضرورة حقيقته • لذلك فالانسان اثباتان: اثبات لواقع يختلف عن اثبات الحقيقة • ولما كانت الحقيقة رهنا بالواقع فاثبات الثانى رهين الاثبات الاول حيث يكون الاثبات الاول علة والاثبات الثانى معلولا • ونقف بذلك على مشارف قضية منطقية بدون حل ، هى قضية الكوجيتو الديكارتى :

أنا أفكر ••• اذن أنا موجود •

اذا كان فكرى واقعا فان حقيقتى وجود • ولكن اثبات فكرى هو منطلق لاثبات معلول هو اثبات وجودى • وعلى هذا النحو يكون اثبات حقيقتى رهنا باثبات واقعى الذى لا يتم الا عن حدس ـ ومجرد حدس ـ باثبات حقيقتى • واذا عكسنا الآية كما فعل سارتر فكانت القضية : **أنا موجود ••• اذن أنا أفكر** ، بقى الحال على حاله • وهكذا نجد أن البدء مع الانسان بالاثبات يؤدى الى العجز المطلق عن أى اثبات •

والواقع أن قضية الاثبات ـ تقف دائما حجر عثرة فى طريق الباحث عن الحقيقة • وأقصى ما تتيحه هذه القضية من امكانيات هو بلوغ مشارف الحقيقة أو انعكاساتها • ولم يستطع علم النفس الاكاديمى أن يصل الى أى حقيقة لأنه يبدأ من قضية اثبات الواقع ـ فى شكل وقائع يقينية ـ وينتهى الى أحد طريقين : اما الى افتراض يقينى بأن ما ثبت كواقع هو اثبات لحقيقة ، ولا يكون ذلك أكثر من تصور ذهنى مطابق للواقع المثبت • واما الى رفض ارادى للتقدم الى اثبات حقيقة ما ثبت كواقع لادراك استحالة ذلك • والموقف فى التحليل النفسى جد مغاير • فالتحليل النفسى مبحث فى الغائب عن الحاضر ، أى فيما له حقيقة دون واقع • لذلك هو مبحث فى النفى أصلا وأساسا • فالغياب نفى للحضور وانكار لاثبات الوجود •

وعليه فان الطريق الذى يسلكه الكوجيتو التحليلى – ان جازت الاستعاره – يبدأ من النفى تجاه الاثبات :

لست موجودا ، اذن أنا أفكر ...
(لست حاضرا فعلا ولكنى بغيابى أشير الى حضورى)
لا يمكن أن أفكر ، ما لم أكن موجودا ...
(لا يمكن أن يكون غيابى اشارة لحضورى ، الا اذا كان حضورى فعلى
يمكن ألا أفكر ، اذا لم أكن موجودا ...
(يمكن الا أشير الى وجودى لو لم أوجد فعلا)
أنا أفكر ، اذن أنا موجود ...
(أنا أشير الى حضورى وذلك يعنى أن وجودى يقينى وأسبق على الاشارة)
أنا موجود ، اذن أنا أفكر ...
(أنا قد لا أدل على وجودى الا بالاشارة)

ويمكن أن تفهم هذه القضايا المتتابعة اذا افترضنا أن القصد هو المقصود بضمير المتكلم وأن الفكر هو الشعور الذى لا يمكن للقصد أن يكون من خلال وسط غيره .

لا شك اطلاقا فى أن قضية الاثبات – بالنسبة الى الانسان – مستحيلة عن طريق مباشر ، كما أنه لا شك اطلاقا أن حل قضية الاثبات ممكن عن طريق النفى – بل ولا يمكن الا عن طريق النفى . وبالرغم من كل ذلك فاهم ما فى قضية الاثبات لم يمس بعد ، ألا وهو النفى لما لم يتم اثباته هو الطريق الى اثبات ما نفى .

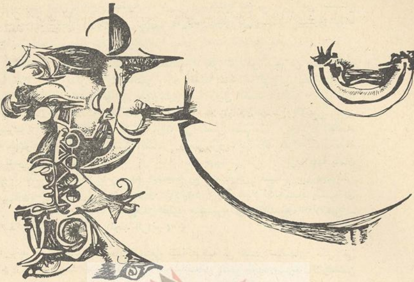
● الاثبات والحاضر :

يتضمن الكوجيتو الديكارتى نقطة لبس ضمنية هى اغفال عنصر الزمان فى الاستنتاج . والاستنتاج هو مقولة اثبات زمانيه . «فاذن» تعنى أن الحاضر المثبت تال لماض نريد اثباته . أما الماضى المراد اثباته فهو علة لمعلول حاضر ومثبت . بذا يتضح أن الغفلة عن بعد الزمان فى الكوجيتو يجعلنا فى حالة عجز عن أى اثبات لأننا نكون بصدد اثبات لما نثبت به .

والحاضر هو اثبات من حيث ثباته ، ولكنه عدم من حيث هو حركة منفصلة متجزئة . ومنطلق الواقع من الاثبات ضرب من العبث بالظاهرة التاريخية التى تشكل الواقع ولا تتشكل به . فالصيرورة فى الوجود منبع العلاقة الاستنتاجية التى تكون لب كل ظاهرة تاريخية . لذلك يرى التحليل النفسى أن **الشعور** بوصفه واقعا مثبتا لا مجال للتساؤل عن فعليته وليس لدينا معطى سواه بالاستنتاج ، **ولا يكشف عن القصد** دون جهد يبذل فى تقصى تاريخية وصيرورة الانسان .

● الغائب والنفى :

أما اذا قلنا : أنا لست موجودا ، اذن أنا أفكر ، فالاستنتاج فى هذه الحالة يكون على نفس السلامة التى تسمح بها صيغة الاثبات فضلا عن تخطيه مشاكل



الزمانية فى الاستنتاج · « ولما كانت وظيفة الحكم العقلى هى العملية التى يتم بها اثبات أو نفى محتوى المادة الفكرية ·· فان وظيفة الحكم تتصل فى النهاية بنوعين من القرارات · انها اما تثبت أو تنفى أن للشىء خاصية معينة ، أو تؤكد أو تجادل فى حقيقة وجود واقع لفكرة ما ، ··· أو تقرر ما اذا كان هناك وجود حقيقى للشىء المتصور ·· » (فرويد ـ النفى ـ ١٩٢٥ ـ البحوث المجمعة ـ المجلد الخامس) ·

وقيام وظيفة الحكم باتخاذ أى من نوعى القرارات يقدمنا الى معنى الغائب تقديما معينا وله دلالته الخاصة فى الحياة النفسية · فالغائب هو ما نفى* وجوده أصلا أو ما نفى الاعتراف بوجوده فعلا · وفى رأى فرويد أن حكم الشخص على أمر ما بالنفى هو فى أصله أقرب الى قوله بأن هذا الامر جدير بالكبت · فاذا علمنا أن المقصود بالكبت فى التحليل النفسى هو العملية النفسية التى تؤدى الى نسيان أمر ما واستبعاده عن نطاق العمليات الشعورية ، فان معنى النفى أو كلمة «لا» هو : علامة أشبه بتلك التى توضع على المنتجات لتدل على مصدرها ، ومصدر «اللا» هو المكبوت· بعبارة ثانية ، فان كل نفى صادر عن مكبوت وأشبه بعملة كتب عليها ضرب فى اللاشعور ·

علاقة الموضوع بنفيه هى علاقة المرفوض برفضه · ولا يمكن رفض ما لم يكن يوما فى حال تقبل يتلوه حال رفض · فالنفى دليل على اثبات له أسبقيه ، أى النفى

* والنفى لغة يحمل كذلك الابعاد والحرمان من حقوق شرعية ·

هو الغاء لمثبت يمثل البداية المنطقية لما نفى . واستنتاج الغائب من المنفى استنتاج سليم سلامة الاستنتاج الرياضى . ولكن ، ما قيمة النفى فى ضـــوء التبعية المطلقة للغائب ؟

قيمة النفى تدل على القصد المضاد للغائب . فكل نفى هو تعبير عن قصد مضاد لما غاب بفعله . ولا يمكن أن يقوم النفى بدور القصد المضاد ما لم يكن القصد الغائب مرفوضا من جانب يناقض الجانب الذى سبق عليه وقبل القصد الغائب . فاذا كان الأمر كذلك ـ وهو فعلا على هذا النحو ـ فاننا لا بد واجدون أن كل ما ينفى ينتمى الى مجموعة واحدة من المقاصد التى يحتويها فى النفس قسم منها . وتكون المقاصد الغائبة مجموعة لها محتواها النفسى المضاد . ويعبر فرويد عن ذلك بقوله : «ان ملكة الحكم تنمو نموا منتظما ابتداء مما كان أصلا استدخالها فى الأنا أو طردا منها يتمان وفق مبدأ اللذة . وقطبية الأمر تبدو منسجمة مع التعـارض القـائم بين مجموعتى الغرائز التى سبق وافترضنا وجودها* . فالاثبات بكونه بديلا للاتحـاد ينتمى الى ايروس ، بينما النفى ، ذلك الناتج عن الطرد ، ينتمى لغريزة التدمير» . (النفى ـ ١٩٢٥ ـ البحوث المجمعة ـ المجلد الرابع) .

ويزيد هذه الفقرة وضوحا أن النفى قيمة سالبة من حيث اضافتها . فكل نفى لا يمكن أن يزيد شيئا ان لم ينقصه ، وهذا ما يجعل النفى مجرد استبعاد لا يتضمن أكثر من تدمير جزء من الذات . أما الاثبات فقيمه موجوبة تضـيف . لذلك تكون البداية لكل نفى ـ أى تدمير ـ هى الاثبات أى الاتحاد ، ومن الصراع يأتى الشكل الأرقى للوجود . ويفسر لنا ذلك ما توقفنا أمامه فى الفقرتين السابقتين: **النفى لما لم يتم اثباته هو الطريق الى اثبات مانفى ـ والاثبات من حيث هو ثبات عدم وعبث ما لم يكن جزءا من صيرورة .**

● الاثبات فى النفى :

أبسط صيـغ الاثبـــات فى النفى هى : **أ** ليس **ب** ، اذن **ب** شىء آخر غير **أ** . وبساطة الصيغة تأتى من اثبات حقيقة **ب** بســــلبها خواص **أ** وان لم يمنحها النفى خاصيتها المميزة . ولـــكن اذا كان النفى متعلقـــا بشىء له بآخر صلة ســـوف نجد صيغة البساطة تتبدل على النحو التالى : **أ** ليست الفكرة التى أعنيها بل **ب** هى ما أقصده . فى هذه الحالة قد يبدو أن لدينا اثباتا واحـــدا هو أننى أقصد **ب** . ولـــكن لماذا نغفل فى هذه الصيغة عنصر النفى ؟ النفى هنا هو صيغة اثبات مقابلة مجملها: أنت (قد) تظن أننى أقصد أو أعنى **أ** . وعلى هذا النحو تـكون القضية فى الواقـع صيغتى اثبات متناقضتين : أنت تظن أننى أقصد **أ** وأنا أقصد **ب** . ولمـا كان الاثبات الأول ليس اثباتا فعليا صادرا عن الآخر بل هو ما لا أرضاه من الآخر ، فاننـا بازاء اثبات منفى ونفى مثبت وصلتهما بعضهما ببعض صلة تركيبية .

ولمـا كان الاثبات الثانى : أنا أقصد **ب** تال على : أنت تظن أننى أقصد **أ** ، فان

*** انتهت نظرية التحليل النفسي الى أن الصراع الجوهرى فى الانسان صراع بين نزعات البناء بكل صوره الواقعية والمتخيله والرمزية ونزعات الهدم . وأطلق فرويد على الاولى غرائز ايروس اله الحب وعلى الثانية ثاناتوس الموت .**

النفى هنا يعنى أن أصل وتاريخية ب هو أ · لذلك **فان النفى هو دائما لآخر ، معتن أو مضمر ، والقصد المرفوض هو مرفوض من حيث وقوعه بين الشخص وآخر** · كذلك فالنفى **هو تاريخية المثبت بمعنى أن المنفى اثبات لقصد ماض ، أى اثبات تاريخى** · النفى هو اثبات لنقيض يقوم بين الشخص وآخر ، ويفسر لنا ذلك ماعنيناه بأن النفى لما لم يتم اثباته هو اثبات لما نفى · فاذا قلت أننى لا أقصد **أ** بل قصدت **ب** فاننى أنفى ما لم يتم اثباته للآخر ، وبالتالى فهو اثبات لما أريد من الآخر نفيه · كذلك يفسر لنا ما قصدناه بأن الاثبات من حيث هو ثبات عدم وعبث مالم يكن جزء من صيرورة · فاذا قلت أنا أعنى **ب** فتلك الصيغة الاثباتية عبث ما لم تكن **ب** على صلة بأمر آخر سبقها ولا أقصده أو أمر آخر محتمل أن يتلوها ولا أقصده ·

لذلك فكل نفى هو اثبات على الذات بالنسبة الى آخر · وتاريخية علاقة النفى بالاثبات تشير الى أن كل ماض يخلق النفى ولا يتضمنه · ولفرويد فى ذلك عبارة فاصحة اذ يقول : « **··· فى التحليل لا نكتشف أى «لا» (نفى) فى اللاشعور ، وان تعرف الأنا على اللاشعور يعبر عنه بصيغة النفى**» · (النفى ــ المؤلفات المجمعة ــ العدد الخامس) ·

● مراحل فى صيغة النفى :

فى فقرة سابقة قلنا : « ··· اننا لا بد واجدون أن كل ماينفى ينتمى الى مجموعة واحدة من المقاصد التى يحتويها فى النفس قسم منها · وتكون المقاصد الغائبة مجموعة لها محتواها النفسى المضاد » · ولما كان النفى دائما لآخر ، فان المقاصد المنفية تكون دائما « مقاصدى » ويكون النفى مقصد الآخر · بمعنى آخر النفى هو من فعل تبنى « الأنا » لمقاصد الآخر على حساب «مقاصدى» أنا · أما اللاشعور ــ أو الغائب ــ فهو الذات البكر الخام بمقاصدها وقبل أن تعى الآخر ومقاصده ·

فى اطار ذلك يقف النفى محصورا بين قوتين : قوة الوعى بالآخر وبمقاصده وقوة الوعى بالذات وبمقاصدها · فبدء الحياة ــ للفرد ــ هو لحظة ميلاد وعيه · وكل مولود يتطور ، والوعى وليد يتطور · وتطوره فى اتجاهين متناقضين يشكلانه جدليا · الاول اتجاه نحو الذات للوعى بمقاصدها والثانى اتجاه نحو الآخر للوعى بمقاصده · والمسار فى الاتجاهين معوله على الاتزان · والاتزان احتمال وليس فرضا · لذلك قد يتطور الوعى تجاه الذات مع غياب نسبى للوعى بالآخر ، أو العكس · وعلى هذا النحو قد يختل «النفى» كصيغة مثل «للوجود ··مع» · والأرجح فى الأمور أن يكون الاختلال على حساب الوعى بالذات · «فالآخر» مهم فى مساعدة الوليد على معرفة مقاصده ، وتعريفه بمقاصد الآخرين ، خاصة فى السنوات الاولى من العمر · وبدون هذه المساعدة يترك الوعى الوليد يجرب ليفشل مع احتمال تأثر النجاح بالفشل ·

فى صيغة كهذه سوف نجد أن النفى يمر بمراحل · ونحددها فى ثلاثة :ــ

(أ) مرحلة غياب الوعى بالذات وبالآخر · وفى هذه المرحلة سوف تكون رغبة الرضيع ضائعة التأصيل لا يدرك بوضوح مصدرها · أى أن عدم تمييز الذات عن الآخر فى السنة الاولى من العمر ، كفيل بأن يعجز وعى الرضيع عن نسبة المقصد

الى ذاته أو الى الآخر • وتكون صيغة النفى للمقصد فى هذه الحالة هى النفى المطلق Negation • والمقصود بالنفى المطلق نفى الرغبة والاعتراض عليها دون وعى كامل أو شبه كامل بمصدرها • ونموذج الرفض بالنفى المطلق الامتناع القهرى عن الطعام لعدم وجود جو من الرغبة المتبادله بين الطفل والقائم على طعامه • ان النفى فى هذه الحالة يكون تعبيرا عن عدم الرضاء دون القـدرة على معرفة ما يرضى عنه ، أى دون القدرة على معرفة القصد الذاتى •

(ب) مرحلة الوعى القسرى بالذات والآخر • وهــذه مرحلة تالية على المرحلة الاولى • والاختلاف بين النفى فيها وفيما قبلها أن بلوغ الطفــل مشــارف الثانية وما بعدها بقليل يضعه أمام مقاصد الآخر وضعا اجباريا • فبمجرد القدرة على السير والتعبير اللفظى يتحول الآخر فى معاملته للطفـل الى أسلوب التعبــير اللفظى عن مقاصده • بمعنى آخر ، بمجرد شروع الطفل فى التبعير اللفظى يبدأ الآخر بالافصاح اللفظى عن مقاصده للطفل • وفى ذلك قسر للطفل على الوعى بمقصد الآخر فى الاطار اللفظى بينما لا يكون هو فعلا مستعدا لتقبل متفهم لهذا القصد • لذلك يقف الطفل من مقصد الآخر موقف المذعن (أو العاصى) فى صيغة انكار Denial • والمقصود بالانكار أن القصد الذاتى لا يجد وسائل تعبير متساوية مع وسائل الآخر فى التعبير اللفظى مما يجعله مضطرا الى اتخاذ موقف من مقاصده غير الواضحة للآخر ومقاصد الآخر الواضحة له • هذا الموقف يكون اما بانكار المقصد الذاتى وهو الاذعان ، أو عدم تحمل الموقف فينكر مقصد الآخر فى شكل عصيان كامل لا يسمح له بمعرفة رغبته الذاتية • ونموذج الانكار الامتناع القهرى عن تلبية رغبة الآخر حتى ولو كانت متفقة مع رغبة الذات ، أو العجز القهرى عن عصيان رغبة الذات حتى لو لم يكن هناك الزام بتلبيتها •

(ج) مرحلة الوعى بالذات والآخر : اذا تمكن الطفل من التقدم فى المرحلتين السابقتين دون التعامل المعمم مع رغباته بالنفى أو بالانكار فانه يدخل مرحلة الوعى المريح والمستريح بمقاصده وبمقاصد الآخر • وفى هذه الحالة سوف يكون النفى فى صيغة رفض للرغبة الذاتية Refusal على أساس الوعى بما تعنيه بالنســبة لآخر • ونموذج ذلك تمثل الطفل ذاتيا للقيم الاخلاقية التى كانت يوما ما هى قصد الآخر المتعارض مع مقاصده الذاتية • فى هذه الحالة سوف يرفض الطفل رغبته عن وعى بها وعن وعى بما يطلبه الآخر •

النفى صيغة متطورة من نفى مطلق الى انكار الى رفض • ويقابل هذا التطور آخر مماثل فى الوعى بالقصد الذاتى وقصد الآخر • لذلك فالنفى أولى درجات الكبت وغياب الرغبة والقصد والانكار حالة أرقى من الـكبت والرفض أرقاها • ويسير فى تواز مع ذلك تطور فى صيغ الاثبات ، **فالنفى اثبات لما لاعلم بمصدره ، والانكار اثبات لما لا علم بغيره ، والرفض اثبات لما به علم أكيد** • لذلك فلــكل صــيغة نفى قيمة سيكولوجية خاصة فى الدلالة على الغائب ، وفى الدلالة على الحاضر • فاذا كنا قد قلنا ان الطريق الى المثبت يبدأ من النفى ، فالهدف هو بلوغ المثبت وليس النفى •

● **سيكولوجية الغائب :**

يغيب الغائب بفعل نفيه أو انكاره أو الاعتراض عليه • ولكنه فى غيابه بالنفى

يكون غيابا عن صاحبه كما يكون غيابا عن الآخر • وفى غيابه بانكاره يكون غيابا عن صاحبه بينما لا يغيب فيه الآخر • وفى غيابه بالاعتراض عليه يكون غيابا عن الآخر بينما لا يغيب عن صاحبه • فالغياب فى ذاته دليل علاقتين ، علاقة الشخص برغبته ورغبة الآخر ، وعلاقة السلوك بالوعى والانفعال* • لذلك كان الغياب لب سيكولوجية قائمة بذاتها ، بل وعليها تقوم السيكولوجيات الاخرى التى تتعامل مع الماثل والحاضر• والقضية فى هذه السيكولوجية هى قضية تقصى الغائب المنفى فى صيغ النفى ذاتها لتمييز الاثبات الحقيقى عن الاثبات الزائف •

من خواص الغياب بالنفى** أن يكون السلوك والانفعال على تعارض واضح بما يجعل من المستحيل أن يظهر الغائب للشخص أو للآخر • فالسلوك يبدو دليلا على تعارض مع مضمون الانفعال • فاذا كان الانفعال حبا مفرطا واثباتا لتعلق شديد نجد أن السلوك والتصرفات المعبرة عن هذا الانفعال – وبدون قصد – تعطى نتائج عكسية لما يحمله الانفعال من حب • فالنفى كفيل بأن يجعل الام الشغوف بطفلها الى حد الهوس تؤذى الطفل فى حركة طائشة تتسلل الى تصرفات حرصها عليه ، أو تقيده بحبها الى حد يجعل وجدانه وانفعاله نحوها يتسم بالكراهية بينما يبدو سلوكه التزاما نحوها بالارتباط • وغياب النفور بنفيه عن طريق نقيضه يدل دلالة مباشرة على أن الضرر أو الكراهية التى تتولد لدى الطفل المضار أو المحروم من حريته انما تخفى ما يقابلها لدى الأم • ويكون انفصال الانفعال والوعى عن التصرف والسلوك نطاق نشاط النفى • لذلك لا يمكن – سيكولوجيا – أن نعتبر الحب المعلن والمثبت حقيقة ، بل هو نفى لنقيضه ، الذى يظهر متخفيا أو علنيا لدى الآخر فى صورة نفور وضيق من هذا الحب المعلن والكراهية المنفية • اننا باستدلالنا على الغائب من النفى نقع فعلا على المثبت المنفى وهو الكراهية المؤكدة عملا فى تصرف الآخر ورد فعله •

أما الغياب بالانكار فخاصيته هى تبعية الانفعال لرغبة الآخر وانفصال السلوك عن الانفعال بما يجعله لا يخضع لرغبة الآخر • وفى هذه الحالة يكون الغياب قائما بالانكار لدى الشخص مثبتا لدى الآخر • فقضية الانكار هى قضية الصراع مع الرغبة التى تثيرها فى النفس رغبة الآخر • فالانكار هو محاولة الشخص أن يجد طريقا لنفى ما تثيره رغبة الآخر فيه من استسلام لها • لذلك تغيب عن الشخص رغبته وقصده وتتضح لديه رغبة الآخر وقصده بصور ثقيلة على نفسه • حينئذ يحدث انفصال حاد بين الانفعال والسلوك حيث يبدو السلوك انكارا لرغبة الآخر بينما الانفعال أقرب الى التبعية لرغبة الآخر • فرغبة الأم فى التزام طفلها بسلوك معين ليحصل منها على رضاء وحب تثير لديه رغبة الاستسلام لرغبتها وتعطيل رغبته فى التصرف الحر • حينئذ تغيب عن الطفل رغبته ولا يكون فى مجال علاقة بها الا رغبتها هى فى استسلامه • وتكون تصرفاته محاولة انكار لرغبته فى ارضاء رغبتها بينما يكون انفعاله تجسيدا لكل ما يخافه من عدم ارضائها • بمعنى آخر ، ان ثورة الطفل انفعاليا على رغبة أمه

---

* المقصود بالسلوك هو التصرف الذى يؤديه الشخص فعلا والذى يمكن أن يعتبر معبرا عن قصد موجود ، أما الانفعال فنقصد به ما يرى الشخص انه يشعر به فعلا ويعبر عن قصده الشعورى .

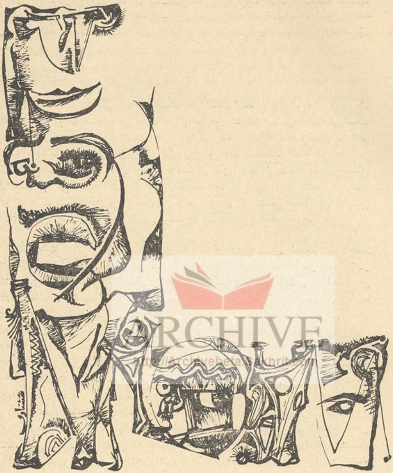
** Missing by Negation ، وهو غياب لا نجد له فى شعور الشخص وجود بينما نجد فى السلوك تصرفاته ما يشير الى أن نفيه قد نجح فى غيابه عن الشعور فقط ولم يمنعه من المثول فيه احيانا .

تشير الى أنه متأثر ضمنا بما ينتظره من حرمان ، بينما يكون عناده البادى فى سلوكه انكارا لاهتمامه برغبتها. لذلك لا يمكن ـ سيكولوجيا ـ أن نعتبر العناد اثباتا لرفض بل هو انكار لتقبل لما يظهر على المنكر من توتر لانكاره يشير الى عدم رضائه المريح عن تصرفه ازاء رغبة الآخر . فى هذه الحالة نقع عن الغائب فى ثنايا النفى بالانكار وهو : أقاوم الاستسلام لرغبتك وان كنت لا أعرف فعلا ما هى رغبتى والتى يحتمل أن تكون نفسها هى رغبتك .

أما الغياب بالرفض أو الاعتراض فمن طبيعته اتصال الانفعال والسلوك لدى الشخص وانفصالهما عن رغبة الآخر . ان الغياب فى هذه الحالة غياب متسق من حيث عدم مثول الغائب في شطر من العلاقة ومثوله في شطر آخر ، بل هو غياب متسق يعطى بدلا منه صيغة النفى الصريح فى حرف «لا» . وبالرغم من أن سيكولوجية « لا » لا تعنى نفيا شعوريا خالصا بل هو نفى لا شعورى الا أن الشعور لا يكون متضمنا نقيض المنفى والغائب ، بل بديلا مناسبا عنه . فرفض الطفل بصراعه الاوديبى مع والده من أجل المحارم ينتهى الى الاعتراض عن الرغبة المحرمية ونفيها نفيا قاطعا وابدالها ببديل مناسب لا يحرم من الرغبة الجنسية بل يحرم فقط الموضوعات المحرمية لهذه الرغبة . لذلك يكون الاستدلال عن الغائب فى النفى بالاعتراض سبيلا مناسبا للكشف عن الغائب الذى يكون من طبيعه المتحقق اجمالا والناقص نوعا . مثال ذلك أن النشاط الجنسى الذى يتجه الى الجنس الآخر دون استثناء **الا المحارم ، انما يعنى أن المعترض عليه هو الجنس المحرمى الذى كانت الرغبة فى شكلها الاول عليه ثم اعترض على شكلها هذا فيما بعد .**

اذا اتجهنا بعد ذلك الى ما يمكن أن يعتبر ـ سيكولوجيا ـ اثباتا حقيقيا وليس اثباتا بالنفى سوف نواجه عبارة تحليلية هامة هى : الأنا دائما نفى : The Ego is Negation . فى هذه العبارة قد نفهم انه لا يوجد ما يسمى بالاثبات . ولكن مضمون هذه العبارة فى الواقع يعنى أن منظمة أو جهاز الأنا ينمو وينشأ من مجموع النفى ، سواء نفى الرغبات أو نفى الواقع الخارجى . واذا كان الامر بالنسبة لتلك المنظمة هو النفى لقيامها بوظيفة الحكم فلا بد أن نجد فى الحكم نفسه ما يدل كذلك على الموافقة . فكون «الانا» وليد النفى ووظيفته الحكم لا يعنى بالضرورة ان نتائج فاعليته دائما هى النفى بل هى أحيانا اثبات . ولكن ـ وكما لاحظنا فيما سبق ـ أن كل اثبات هو نفى وان كل نفى هو اثبات ، لذلك نستدل على المثبت والحاضر من جانب محدد هو الذات . بعبارة أخرى : ان ما يستحق أن نعرفه هو قصد الذات وما اذا كان الأنا قد حكم ببقائه أم قرر نفيه . أما نفى قصد الآخر أو الحكم ببقائه فليس بالموضوع الاساسى فى سيكولوجية الغائب ، لأن اثبات الرغبة الذاتية قد يعنى الاعتراض على رغبة الآخر مع الوعى بها .

ومحك الرغبة الذاتية كونها رغبة حرة الحركة . فالرغبة الناتجة عن نفى نقيضها تكون مقيدة الموضوع والحركة . فاذا كانت القسوة منفية أو منكرة نجد أن الرغبة المضادة تكون الرحمة المطلقة أو استعذاب العذاب على الذات دون تمييز بين المواقف . أما اذا كانت الرحمة رغبة ذاتية ميز الفرد بين مجال وآخر وشخص وآخر فى ممارسة الرحمة معه . حينئذ سوف نجد أن الميل العام للسلوك هو الرحمة مع



قدرة على القسوة ـ سواء على الآخر أو الذات ـ وفقا للظروف • وفى هــذه الحالة نقول بأن الرحمة رغبة ذاتية وليست ناتج نفى للقسوة • ووصف الرغبة الذاتية بالحرية فى الحركة آت من أن النفى هو تقييد لطاقة الرغبة بطــاقة رغبة مضادة • لذلك تقف الرغبة المضادة على حذر مستمر من تحرك الرغبة المنفية الغائبة • لذلك ـ وبالرغم من حضورها وســـيادتها على الغائب ـ لا تكون طيعــة أو حرة بل هى فى علاقة السيد بالعبد ، بالمعنى الهيجلى •

لنفس هذا السبب رفضنا الاهتمام بنفى رغبة الآخر على أساس أنها جزء ثانوى فى سيكولوجية الغائب • فقيام الأنا بنفى رغبتها يقوم على تبنى واثبات رغبة الآخر

فى أغلب الاحوال* • ولكن ما أن يستقر تبنى الأنا لرغبة الآخر وتثبيتها بوصفها رغبة أصيلة ـ مزيفة الأمر على نفسها ـ حتى تكون بذلك قد نفت رغبة الآخر • «هذه هى رغبتى **أنا** ، وليست رغبتك أنت ، لانها لم تعد فى شعورى رغبتك ولم أعد أتعرف عليك فيها » •

● النفى والمجتمع :

مشكلة العالم التعميم ، وحل المشكلة فى امكان التطابق والتشابه • واذا كان المحلل النفسى يواجه صعوبة فى تعميماته ، فانما هو يشارك غيره من العلماء فى البحث عن التطابق والتشابه بين ما كشف وما لم يكشف بعد • الا أنه ـ أى المحلل ـ يلاقى صعوبة مزدوجة • الوجه الاول منها تقليدى وهو مدى انسحاب كشفه فى عدد من الحالات على جميع الحالات ، ان أمكن • والسبيل الذى يجب أن يسلكه المحلل لتذليل هذه الصعوبة هى انتقاء أكثر القوانين والقواعد تجريدا حتى يمكنه التعميم • مثال ذلك أنه لا بد للتعميم على مرض معين من مرضى معينين أن يتغاضى المحلل عن تفاصيل الاحداث التى يلقاها مع هؤلاء المرضى ليضع قواعد التكوين العام للمرض •

أما الوجه الثانى ، فهو الانتقال من الفرد ـ أو الافراد ـ الى المجتمع • فالتعميم هنا ذو طبيعة مختلفة لا نجدها فى علم الفيزياء مثلا ، بل ولا نجدها فى علم النفس التقليدى ذاته • ومرد ذلك الى أن طبيعة التعميم عند عالم النفس التقليدى هى التعميم «بالمعدل الاحصائى» وليس التعميم بالفهم • مثال ذلك التعميم من تجارب التذكر على خاصية الذاكرة لدى الانسان • فى اطار هذا التعميم لا يتعرض العالم للمجتمع The society بل يتعرض للمجموع The general أى لذاكرة الناس لا ذاكرة المجتمع • أما المحلل النفسى فمطالب بحل مشكلة الانتقال من الفرد للمجتمع نظرا لأن الفرد يكون **نسبة** من المجموع ، كما هو مطالب بالانتقال من الفرد للمجتمع لأن الفرد **خاصيته** المجتمع • فهو مطالب علنا وضمنا بالتعميم من الفرد على المجتمع• فمن الناحية العلنية ، كان التحليل النفسى أول وأصل المباحث كشفا لدور المجتمع فى تكوين الفرد وأكثر تلك المباحث انشغالا بالعلاقة الجدلية بين الفرد والمجتمع • ومن الناحية الضمنية ، كان التحليل النفسى أقدر وأعمق المباحث فى ايضاح المعنى السيكولوجى للمجتمع ، بمعنى أنه أقدر المباحث الانسانية وأعمقها فى اظهار النشاط والتأثير غير المادى على النشاط المادى للفرد • لذلك كانت الصعوبة الثانية التى تواجه التعميم لدى المحلل النفسى هى صعوبة الانتقال بقواعده المستمدة من الفرد الى تفسير المجتمع •

فى هذه الحدود ، نستطيع القول بأن الخطأ الوحيد الذى تردى فيه من حاول من المحللين التعميم على المجتمع هو كشف نقاط التطابق بين الفرد والمجتمع • ولهم فى ذلك عذرهم • فالتراث الاجتماعى أميل الى التعامل مع المجتمع بوصفه كيانا عضويا فيه ما يشبه الكيان العضوى المفرد • وبلغ الأمر حدا جعل هذا التراث لا يفرق بين الواقع وبين هذا التصور الذهنى للمجتمع • لذلك اندفع بعض المحللين فى هذا

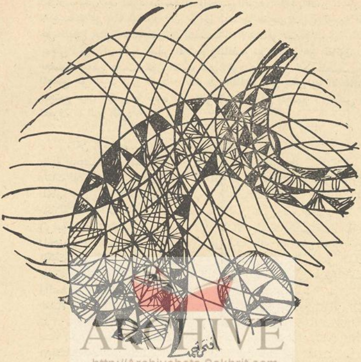
* فى أحوال أخرى تقوم عملية النفى من تضاد قطبى الغريزة دون تدخل جوهرى من الآخر ولكن لا يستقر النفى التلقائى الغرائزى الا بتدعيم تال يأتى من رضاء الآخر عنه .

التيار معممين بين الفرد الانسان و «المجتمع الفرد» ٠ ولكن الأمر ـ على مايبدو لنا ـ لا يستقيم على هذا النحو ٠ ان قوانين النشاط الفردى ـ من الوجهة السيكولوجية ـ هى نقيض مباشر تماما لقوانين النشـــاط الاجتماعى ـ من الوجهة السيكولوجية ٠ بمعنى آخر : **ان الفرد نقيض المجتمع وتناقضه مع المجتمع هو القانون العام لعلاقتهما بعضهما ببعض بحيث يكون المثبت لدى الفرد هو النفى لدى المجتمـــع والنفى لدى المجتمع هو المثبت لدى الفرد ٠ تلك هى القاعدة التى يمكن بها الانتقال من الفرد الى المجتمع حيث نعكس ما نجده لدى الفرد لنجد ما فى المجتمع ، ونعكس ما فى المجتمع لنعرف ما لدى الفرد ٠**

ولكن الأمر بصدد النفى له وضع خاص ٠ فالمنفى لدى الفرد انما هو تعبير عن رغبة المجتمـــع ٠ بمعنى آخر ٥ ان كل نفى لدى الفرد هو ـ بشكل ما ـ كشف عن اثبات لدى المجتمع ٠ مثال ذلك ، أن نفى الرغبة فى المحارم تعنى أن رغبة الفرد هى المحارم وأن رغبة المجتمع «اللامحارم» ٠ وخصوصية الوضع فى هذه الحالة تأتى من محاولة عكس العلاقة بين الفرد والمجتمع ٠ هل تعنى رغبة المجتمع فى «اللامحارم» ان الرغبة الحقة للمجتمع هى المحارم ! اذا كان الأمر كذلك فليس هناك تعارض بين الفرد والمجتمع من حيث الشكل ٠ الا أن الأمر على خلاف ذلك ٠ ان النفى فى المجتمع لايحمل معنى الكبت كمـــا يعنيه النفى لدى الفرد ٠ ان النفى لدى الفرد يعنى الكبت الذى يكون بدوره قاعدة تكوين « الأنا » ٠ أما النفى فى المجتمع فيعنى نقيض الكبت أى الاباحة والتصريح ٠ فاذا تناولنا الأمر تحليليا تبين لنا الأمر بوضوح ٠ يقول فرويد أن «الأنا العليا» Super Ego هى وريث سلطة الوالدين اللذين يكونان للطفل أداة نفى لغرائزه ٠ فاذا كان الاب يقول للابن « لا محارم » فانما يقول له ضمنا : مباح لك مثلى نساء آخرين غير نساء أبيك ؟ ٠ فالنفى هنا اباحة للفرد أن يكون كالاب فى صيغته الاجتماعية بدلا من صيغته الفردية ٠ لذلك فان النفى فى المجتمع هو مصدر الاثبات الحقيقى لدى الفرد ومجـــال تحقيقه لرغبته الحقيقية ٠ فالحقيقة بالنســـبة للغريزة الجنسية أنها للجنس الآخر ، والزيف فيها أن تكون للأم أو الأخت أو غيرهمـــا من المحارم ٠ لذلك كان التحليل النفسى كعلاج طريقة لاحـــلال النفى الاجتماعى ـ أى الاباحة ـ محل النفى الفردى ـ أى الكبت ٠

الا أن مشكلة النفى لدى المجتمع هى احتمال قيامه نموذجا للتحريم الفردى ٠ ونقصد بذلك أن تكون طبيعة النفى الاجتماعى تمثيلا لنفى فردى طاغ يمارسه ممثل المجتمع سواء الأب ، أو الدولة ٠ فى هذه الحالة سوف نجد العطل يشل طاقة الفرد والمواطن ٠ فعندما يكون النفى لدى الأب نفيا فرديا للأب وقائما على مشاعر ذنب لدى الأب تجاه الاباحة الاجتماعية التى أتيحت له ، فان صـــورته كعلامة نفى تمثل لدى الطفل فى صيغة اجتماعية حارمة غير مبيحة ٠ كذلك بالنسبة الى السلطة ٠ فعندما يقوم القانون على أساس النفى الفردى لمن يخدم مصالحها يصبح أداة نفى تمثل لدى المواطن على صيغة تحريم ٠ حينئذ نجد المواطن المكفوف المكتئب غير المكترث المتذمر دون وعى بما لا يريده أو ما يريده ٠ وهذه الملاحظة فى الواقع تنطبـــق على كثير من الشعوب المعاصرة ، والحركات الشبانية الحـــالية التى يقترب الفهم منها دون أن يستطيع اجلاء غموضها اجلاء تاما ٠

أحمد فائق



مشكلات النظرية فى علم النفس

بقلم : س . ل . روبنشتاين
ترجمة : د. عاطف أحمد

- ١ -

يتحدد العمل الذى يعطى لحقل جديد من حقول المعرفة الحق فى الوجود ، باكتشاف أو تمييز مجال محدد من الظواهر التى تنمو او تؤدى وظيفتها طبقاالقوانينها الداخلية الخاصة .

ولقد اكدت الماركسية نفسها كعلم للظواهرالاجتماعية لانها اكتشفت القوانين الخاصة التى تحكم هذه الظواهر . وهذا ينطبق بالمثل على كل فرع من فروع المعرفة يرتقىالى مستوى العلم .

والعمل الرئيسي لاى نظرية ، بما فيها النظرية السيكلوجية ، انما هو اكتشاف القوانين الاساسية النوعية

التى تحكم الظواهر المطروحة للبحث . فكل نظرية انما تنبنى على فهم معين للطريقة التى تتحدد بها الظواهر (١).

ونحن نتخذ قاعدة الحتمية بمفهومها المادى الجدلى كاساس نظرى لمحاولة بناء نظرية فى علم النفس .ونستطيع صياغة هذه القاعدة بايجاز فى عبارة واحدة : ان العلل الخارجية تعمل من خلال الشروط الداخلية .

وهذه الصياغة تزيل التضاد بين الشرطية الخارجية والنمو الداخلى او النمو الذاتى (حركة الذات) . فالعلاقة بين الشروط الخارجيه والشروط الداخلية هى بالتحديد اساس كل الظواهر بما فيها الظواهر العقلية .

ولقد بذلت محاولات كثيرة لربط مفهوم الحتمية بالمفهوم الميكانيكى الذى ساد العلم خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر . والذى كان يستند الى الاعتقاد بان العلة هى دافع خارجى يحدد مباشرة التاثير الناتج عنه فى جسم او ظاهرة اخرى . على ان هذه النظرة الميكانيكية الى الحتمية لايمكن ان تنطبق فى الميكانيكا الكلاسيكية الا على الحركة الميكانيكية لنقطة ، وبدرجة معينة من التقريب. ولكنها بشكلها هذا لم تعد قابله التطبيق دائما فى علم الميكانيكا الكميه (الكوانتم) . ومن الواضح أنها لا تستطيع تقديم تفسير للحياه العضويه . فهنا يؤدى نفس الفعل الى تاثيرات مختلفة فى الكائنات ذات الصفات المختلفة وفى نفس الكائن تحت تاثير شروط مختلفة . اذ يعتمد تاثير الفعل الخارجى على الحالة الداخلية للكائن الذى يقع عليه الفعل . وهذا ينطبق بالمثل على كل الظواهر العضوية وبالذات الظواهر العقلية .

تكمن اذن ، نقطة الضعف الاساسية فى الحتمية الميكانيكية ، فى انها تحاول - دون جدوى - ان تجعل النتيجة النهائية لمؤثر خارجى متوقفة مباشرة على المؤثر ذاته دون اعتبار للشروط الداخلية للظاهرة (او الجسم) الذى وقع عليه هذا التاثير . وتمثل قاعدة .. « المؤثر - الاستجابة » التى هى الفكرة المحورية فى سلوكية واطسون الصارمه ، المفهوم الميكانيكى للحتمية فى علم النفس . ولقد ادى ضعف المفهوم الميكانيكى للحتمية الى ان تستغله مذاهب اللاحتمية التى توطدت دعائمها منذ وقت طويل فى علم النفس المثالى ، والتى تحاول الآن ، كما هو معروف جيدا ، ان تغزو الفيزياء والميكانيا الكميه .

وحينما ادركت الحتمية المادية الجدلية اهمية الشروط الداخلية وأكدت ارتباطاتها بالشروط الخارجية ، استطاعت التغلب على نقطة الضعف فى المفهوم الميكانيكى الحتمية وقطعت الطريق على اللاحتمية سالبة اياها حججها الرئيسيه . ويمكن ان تفيدنا نظرية ا . ب . بافلوف كمثال لحتمية من النوع الجديد .

ومن الضرورى لتوضيح ذلك ، ان نؤكد - الى حد قد يزيد عن المألوف - جانبا لم يبرز او يلقى عليه الضوء بوضوح كاف في مفهوم بافلوف .

اذ من المعتاد ان نظرية بافلوف قد انبثقت من دراسة العلاقات الخارجية للكائن الحى ببيئته التى تتضمن شروط حياته ، وان الاجزاء العليا للدماغ تؤثر فى هذه العلاقات الخارجية .

ولكن بافلوف لم يستطع ان ينشىء نظرية علميه ، وتعاليم حقيقية عن العلاقات الخارجية للكائن الحى ببيئته ، ولم يستطع أن يكتشف القوانين التى تحكم هذه العلاقات الخارجية ، الا لانه درس القوانين الداخلية لنشاط المخ ، تلك القوانين التى تتوسط بين هذه الافعال الخارجية الواقعه على الكائن الحى وبين استجاباته .

---

(١) حيث ان السيبرنطيقا هى دراسة «للمعلومات» او التأثير الارتجاعى Feed back ، فهى اذن دراسة لاحد انماط أو أوجه عمليات التحكم .. وهذا بالتحديد هو ما يمنحها قابلية شاملة للتطبيق على مختلف المجالات. فهى دراسة للتحكم في العمليات ، بحيث ان كل عملية لاحقة فيها تتحدد بنتائج العملية السابقة عليها .

ففى آلات ما قبل السيبرنطيقا ، اى الالات التى بلا تأثير ارتجاعى ، كان كل فعل للالة يتحدد بتركيبها ، ولا يتوقف على افعالها السابقة ، اما فى آلات السيبرنطيقا فان « المعلومات » الواردة عن نتائج كل فعل للالة والدالة على التغييرات التى نتجت عنه تتضمن فى الشروط التى يعتمد عليها الفعل التالى للالة . ان ادعاءات علم السيبرنطيقا القائلة بأن معظم الفروع المتنوعة للمعرفة (نظرية الالات ، فسيولوجيا المخ ، العلوم الاجتماعية) أو انماط العمليات التى تدرسها هذه العلوم ، انما هى تفرعات عنها - هذه الادعاءات ترتكز على حقيقة واقعة ، هى انه فى كل هذه المجالات المعرفية توجد عمليات تكشف التحكم فيها عن توقف كل فعل لاحق على نتائج الفعل السابق ، وربما كان كل ما تعنيه هذه الادعاءات هو هذه الحقيقة ذاتها .. فالتغييرات التى نشأت نتيجة لعملية أو فعل معين تشكل جزءا من الشروط المحددة للعملية أو للفعل اللاحق . فالسيبرنطيقا ، أى دراسة المعلومات أو التأثير الارتجاعى ، هى دراسة نوع أو جانب معين من جوانب التحكم . وهذا هو لبها وجوهرها .. وما عدا ذلك فهو هندسة . أى ان السيبرنطيقا ليست سوى حالة خاصة من الدراسة العامة لطريقة التحكم فى العمليات أو الظواهر. ولاشك ان تطبيق طريقة التحكم هذه بكل أشكالها المتنوعة تطبيقا موسعا يزخر بامكانيات هائلة ويهبنا آمالا لا حد لها .. والواقع ان التوسع فى دراسة التحكم هو أحد المهام العظيمة للعلم. ففى هذا المجال تتكشف لنا امكانيات أساسية لبناء نظام لوغاريتمى للجوانب أو الحالات المختلفة للتحكم فى الظواهر .

ولم تكشف نظرية بافلوف عن العلاقات الخارجيةبين الكائن الحى وشروط حياته فى انتظامها الا لانها اوضحت العلاقات الداخلية المتبادله للعمليات المخيه التى عن طريقها يصل تاثير هذه العلاقات الخارجية .

ولقد اهتدت نظرية بافلوف الى صيغة خاصه للتعبير عن هذ هالقاعدة العامة تحقق متطلبات الدراسة الفسيولوجية للفاعليات العصبية العليا .

ان مشكلة علم النفس هى ان يهتدى الى صـــيغة جديده خاصة بعلم النفس بالذات تتحقق فيها تلك المبادىء الفلسفية التى تشكل الاساس النظرى لنظرية الفاعليـات العليا . فوحدة القواعد المشتركه بين علم الفاعليات العصبية العليا وبين علم النفس هى الاساس الوحيد الموثوق به الذى يمكن لعلم النفس بناء عليه أن يتوافق مع علم الفاعليات العصبية العليا دون أن يفقد أى من العلمين نوعيته الخاصة.

ان مفهوم «الفعل المنعكس» ، مطبقا على النشاط العقلى ، انما يعنى ان النشاط العقلى هو نشاط استجابى لشروط خارجية ، اى انه نشاط استجابى للمخ البشرى يتحدد بالشروط الخارجية . وهـــذا يعنى ان الظـواهر العقلية تتحدد بالتفاعل المتبادل بين الانسان ، كذات ، وبين العالم الموضوعى . هــذه القضــية تتضمن فى صيغة موجزة وخاصة الفكرة التى عبر عنها المفهوم المادى الجدلى لمبدأ الحتمية تعبيرا تفصيليا وتعميميا .

وهذا المبدأ العام يتحقق باشكال متنوعة قدر تنوع اشكال الظواهر التى تدخل فى علاقات متبادلة . وهـو فى عموميته ، كمبدأ فلسفى ، لايقتصر تطبيقه على نطاق بعينه من الظواهر ، بل عليها جميعا . وعلى ذلك ، ففى كل نطاق خاص من الظواهر ، يجب ان يجد هذا المبدأ العام شــكلا خاصا لتحققــه فى توافق مع كل شــكل نوعى للتفــاعل المتبادل .

ومن الضرورى ، في محاولة تاسيس علم النفس على اساس المادية الجدلية ، ان نجد ذلك الشــكل النــوعى للتحقق الذى يتخذه مبدأ الحتمية بمفهومه المادى الجدلى فى توافق مع الظواهر العقلية . ويعتمد حل مشكلة ايجاد هذا الشكل النوعى على مشكلة العلاقة بين الفســيولوجى والعقلى ، بين نظــرية الفاعليات العصــبية العليــا وعلم النفس .

— ٢ —

لقد انبثقت خلال تطورالنشاط الانعكاسى للمخ ظواهر عقلية جديدة — كالاحساسات ، الادراكات ، الخ — ومن هنا كان من الطبيعى ان ينشأ عنها موضوع جديد للدراسة ومشكلات جديدة للبحث هى مشكلات علم النفس .

ان النشاط الانعكاسى للقشرة الدماغية هو نشـــاط عصبى (فسيولوجى) ولكنه ايضا وفى نفس الوقت نشاط عقلى (حيث انه نفس النشاط منظورا اليه من جوانب مختلفة) . وعلى ذلك ، فيجب أن يدرس هــذا النشاط الانعكاس ، أولا : كنشاط عصبى تتحكم فيـــه القوانين الفسيولوجية للدناميكيـــات العصبية وهى (عمليات : الاستثارة ، والكف ، واشعاع هــذه العمليـات وتركيزها وتاثيرها المتبادل) ، وثانيا : كنشــاط عقلى (كادراك ، وملاحظة ، وتذكر ، وتفكير ، الخ) . على أن العــامل المحدد لموضوع العلم هنا ، كما هو بشكل عام ، انما هو خصائصه العليا أى الاكثر نوعية .

ان كل علم من العلوم يدرس ظواهر الواقع فى علاقتها الخاصـــة بمجال هـــذا العلم . فالواقع بالنسبه لعلم الفسيولوجيا هو مجموع المثيرات الواقعة على المخ ، وعلى المحالات الحسيه ، وبالسبه لعلم النفس هو موضــوعات المعرفه والسلوك ، تلك الموضوعات التى يتفاعل معهـــا الانسان كذات .

ولقد كان الواقع ، فى البداية ، أى قبل ظهور الكائن القادر على الاستجابة للمثيرات ، يوجد فى شكل عمليات واشياء . ولكن مع ظهور الكائنـات العضـوية ، أصبحت ظواهر العالم المادى (اى العمليات والاشياء) تشـــكل مثيرات بترابطها مع الكائنات العضويه التى تتفاعل معها . ويحدث هذا التفاعل على مستوى انتولوجى (أى وجودى). وطالما ظلت الاشياء تعمل كمثيرات فقط فليس هناك بعد مستوى معرفى ، ليس هناك بعد موضوعات ولا ذوات بالمعنى الصحيح للكلمه . اما حين بدأت المثيرات تقع على كائنات عضوية تمتلك أعضاء واستقبال حسيه (اجهزة التحليل الحسية ، وأعضاء الحس) فقـد نشـأت الاحســاسات كنشاط استجابى لهذه المستقبلات الحسية .

ويمكن للمثيرات المنعكسه في الاحساس ان تعمـــل كاشارات أو دلالات دون أن تكون مدركه كموضوعات . وقد وجدت هذه الفكرة برهانا تجريبيا فىالتجارب التى اوضحت انه من الممكن لشخص ما ان يستجيب لاشارة حســية استجابة صـحيحة دون أن يكون واعيـا بالاشــارة التى استجاب لها . (ا . ثور نديك ، ل . ا . كوتليار فسكى وآخرون) . اما ادراك الظواهر (العمليات والاشياء) ، التى تقع على اجهزة الاحساس العضوية فلا يتم الا حين نعمل كموضوعات .

ويرتبط ادراك شىء ما او ظاهرة ما « كموضوع » بالانتقال من الاحساس ، الذى يعمل فقط كدلاله أو كاشاره للفعل ، الى الاستجابة ، والاحســاس والادراك بوصفهـا صورة لموضوع (او ظاهرة) .

اما الوعى بمعناه الصحيح (كشـــكل متمايز عن العقلى عامة) فيبدأ مع ظهور صـــورة الموضوع بالمعنى المعرفى الخاص لهذا المصطلح . فالمثـيرات حين تنعكس فى

الاحساس وفى الوعى تعمل كموضوعات . اى ان مفهوم الموضوع هو مقوله معرفيه بينما مفهوم المثير مقوله فسيولوجية . وحيث أن النظرة العلمية للعالم لا يمكن اختزالها الى نظرة فسيولوجية للعالم ، بل لابد ان تتضمن الجوانب المعرفية والسيكلوجية ، فان مفهوم الموضوع لايمكن اختزاله الى مفهوم المثير (٢) .

ان علاقة الذات بالموضوع هامة من كلتا الناحيتين المعرفية والسيكلوجية . والفرق بين النظريتين المعرفية والسيكلوجية هو ان البحث المعرفى يتخذ من نفس هذه العلاقة بالموضوع ميداناً لدراسته ، بينما يدرس علم النفس العمليات العقلية المتضخمه فى هذه العلاقة بالموضوع .

فالمهام الخاصة بعلم النفس تبدأ مع الانتقال الى دراسة نشاط العقل الانسانى الذى يقوم به المخ . اى ان علم النفس الذى يدرس النشاط العقلى هو أحد العلوم الخاصة بالانسان . انه العلم الذى يكشف القوانين التى تحكم النشاط العقلى الانسانى الذى يقوم به المخ .

وهناك قضيتان تتحكمان في بحثنا لعلم النفس البشرى . وهما ، أولا : مفهوم الظواهر العقلية عامة من حيث هى نتاج لتطور العالم المادى . وثانيا : مفهوم علم النفس البشرى فى سماته الخاصة من حيث هو نتاج للتاريخ يتحدد بالشروط الاجتماعية .

ومن الشائع ان تتعقد مشكلة موضع علم النفس فى نسق العلوم نتيجة لمحاولات حلها على أساس اقامة تعارض بين العلوم الطبيعية وبين العلوم الاجتماعية ، واستبعاد أية ارتباطات بينهما . وفضلا عن ذلك ، فان اصطلاح « العلوم الاجتماعية » يطمس الاختلافات الدقيقة بين العلوم الاجتماعية البحتة (أى التى تدرس الظواهر الاجتماعية ذاتها) والعلوم التى تدرس الظواهر التى تتحدد شروطها اجتماعيا والتى تشمل علم النفس . والواقع ان علم النفس هو أحد العلوم التى تدرس طبيعة الانسان الذى هو نتاج للتاريخ تتحدد شروطه اجتماعيا . وهذا يحدد كيفية الربط بين علم النفس وبين العلوم التى تدرس الطبيعة (أساسا نظرية الفاعليات العصبية العليا) وبينه وبين العلوم الاجتماعية والتاريخية .

وحيث ان النشاط العقلى هو نشاط يقوم به المخ فانه تنطبق عليه كل قوانين الديناميكا العصبية ، وبدون هذه القوانين لا يمكن تفسير الظواهر العقلية تفسيرا كاملا. فالبحث السيكلوجى يجب الا يوضع موضع تعارض مع الدراسة الفسيولوجية لديناميكيات الحركة العصبية ، ويجب أيضا الا ينعزل عنها ، بل ان تفسيرات الظواهر العقلية يجب أن تضع فى الاعتبار ويجب أن تستخدم نتائج البحث الفسيولوجى فى الديناميكيات العصبية . وفى نفس الوقت ، فان نتائج هذه الديناميكيات العصبية ، أى الظواهر العقلية الجديدة الناشئة ، تحدد شروط المستوى الجديد للبحث السيكلوجى الذى تبدو فيه العمليات ، التى هى موضوع دراسة النظرية الفسيولوجية للفاعليات العصبية العليا ، متخذة طابعا جديداً مميزاً . وحتى حين ينظر الى الظواهر العقلية فى هذا الطابع الجديد ، فانها تتحدد بتلك العلاقات التى جردت منها الفسيولوجيا .

فالتعلم مثلا ، أى عملية التذكر المنظمة بطريقة محددة ، حينما تبحث على المستوى الفسيولوجى ، نجد انها استحضار منظم للمثيرات التى تؤثر في المخ ، وبالتالى فانه تنطبق عليها كل قوانين الديناميكيات العصبية لعمليات القشرة الدماغية . ولكننا حينما نفسر نتيجة التعلم بفعل هذه القوانين فاننا نترك جانبا عددا من العلاقات المميزة للتعلم كشكل خاص للنشاط العقلى . فحينما تدرس نفس العملية التى هى على المستوى الفسيولوجى عبارة عن استجابة المخ لاستحضار مثيرات منظمة بطريقة محددة —

(٢) هذا التمييز بين مفهوم المنبه ومفهوم الموضوع، وهو التمييز الذى يرتبط بتمييز آخر بين الفسيولوجى من ناحية ، وبين الجوانب السيكلوجية والمعرفية للنظر العلمى للعلاقات المتبادلة بين الفرد وبيئته من ناحية أخرى ، هو مسألة مبدئية .

وذلك يفسر لماذا تعتبر محاولة احلال منبه مركب محل موضوع — وهى المحاولة التى ترتكز على امكان احلال منبه بسيط محل هذا الموضوع — دليلا على اخفاق فى فهم التمييز بين هذه المفاهيم وتلك الجوانب . فالمنبه المركب ينتمى الى نفس المستوى الفسيولوجى الذى ينتمى اليه المنبه البسيط، نهو كالمنبه البسيط تماما لايمكنه أن يحل محل الجانب المعرفى للمشكلة (الذى يرتبط أيضا بجانبها السيكلوجى) ، ولا يمكنه أن يلغيه .

ولا يغير من هذه القضية حقيقة ان فسيولوجيا بافلوف لم تدرس المنبهات كما هى فحسب بل درستها أيضا فى دورها الاشارى . وهذه الحقيقة الاخيرة هامة جدا اذ انها تكشف الميكانزم الفسيولوجى لادراك أهم الخواص « الوظيفية » للموضوع ، وهى الخواص التى تميزه فى علاقاته العملية بالحياة وبنشاط الفرد . لكننا نظل هنا أيضا فى مجال العلاقات الفسيولوجية والدراسة الفسيولوجية لادراك الموضوع . ولكن هل من الضرورى أن يؤدى تفسير واقعة ما الى القضاء عليها ؟ هناك بالطبع حالات يؤدى فيها تفسر امر كان مقبولا على انه حقيقة ، الى اكتشاف زيفه لكن التفسير الفسيولوجى لادراك موضوع ما ، لا يمكن تحويله الى نفى للعلاقات المعرفية التى تحللها الفسيولوجيا . فالمعنى العلمى الحقيقى لمفاهيم بافلوف وقوانينه لا ينحصر ، بالطبع ، فى انها تحل محل المقولات المعرفية (والمقولات السيكلوجية المرتبطة بها) ، أو تؤدى بالتالى الى انكارها .

حينما تدرس كعملية تعلم على مستوى البحث السيكلوجى، فان ارتباطات جديدة تظهر بالضرورة ، كالارتباط بنشاط الانسان ، وبالعلاقات التى يدخل فيها الانسان خلال نشاطه هذا ، ولما يتذكره (مثلا ، المواد التى درسها فى المدرسة ، والناس ، والمدرس ، والجماعة المدرسية ، الخ) . وما يدرسه علم النفس انما هو هذه العملية فى ارتباطاتها الجديدة هذه . فكل بحث نفسى يدرس أحد الارتباطات من هذا النوع ، بينما تدعها الفسيولوجيا جانبا .

ومن المهم بوجه خاص لتنظيم نشاط الانسان ، ان نعرف بدقة هذه الارتباطات والقوانين التى تحكمها . وانها لمهمة علم النفس أن يكشف عن هذه القوانين وتلك الارتباطات .

لقد ذكرنا ان الفسيولوجيا تدع جانبا تلك العلاقات التى هى اساسية للظواهر العقلية بما هى كذلك . وهذا يعنى ان الظواهر الفسيولوجية متعددة الدلالات بالنسبة للظواهر العقلية مأخوذة فى صفاتها وعلاقاتها الخاصة بها .

فالظواهر العقلية التى يختلف التعبير العينى عنها، تخضع لنفس العملية الفسيولوجية ، وفضلا عن ذلك فانه لا يوجد ترابط حرفى بين العمليات أو الظواهر العقلية وبين العمليات أو الظواهر الفسيولوجية ، فكل عملية عقلية عينية عندما يعبر عنها فسيولوجيا يمثلها نظام ديناميكى معقد أو مجموعة من العمليات الفسيولوجية المختلفة . ولذلك فمن المستحيل تماما ان نستعيض عن ظاهرة عقلية ما بظاهرة فسيولوجية ((مناظرة)) كمكافىء مساو لها قادر على تحديد الطابع المميز للظاهرة العقلية المعطاة عن الظواهر العقلية الاخرى التى تختلف عنها على المستوى السيكلوجى ، دون ان نغفل الاختلافات الخاصة بين عملية او ظاهرة عقلية ما وبين العمليات أو الظواهر العقلية الاخرى . فان هناك قيما سيكلوجية متفاوتة الى حد بعيد ، تناظر دائما نفس القيمة من القوانين الفسيولوجية المتغايرة التى تظهر فى صيغ معينة .

وهذا يفسر لماذا تظل الظواهر العقلية ، رغم عدم امكان فصلها عن العمليات الفسيولوجية ، مختلفة عنها بنفس المقدار . فليس بمقدورنا جعل القوانين الفسيولوجية تتطابق مباشرة مع القوانين السيكلوجية باستخدام المصطلحات الفسيولوجية فى التعبير عن القوانين السيكلوجية . اذ أن المصطلحات الفسيولوجية ليست كافية للتعبير عن العلاقات التى تعبر عنها القوانين السيكلوجية .

ان الظواهر العقلية ،من حيث هى ظواهر محكومة بالقوانين الفسيولوجية للفاعليات العصبية العليا ، تبدو نتيجة لتأثير القوانين الفسيولوجية ، تماما كما تبدو الظواهر الفسيولوجية او البيولوجية بصفة عامة ، من حيث هى خاضعة لقوانين الكيمياء ، نتاجا لتأثير القوانين الكيميائية.

لكن العمليات الفسيولوجية رغم ذلك هى صيغة نوعية جديدة للتعبير عن القوانين الكيميائية ، وهذه الصيغة النوعية الجديدة للتعبير عن القوانين الكيميائية ، هى بالذات التى تظهر فى قوانين الفسيولوجيا .

وبالمثل تعد الظواهر العقلية صيغة نوعية جديدة للتعبير عن القوانين الفسيولوجية للديناميكيات العصبية ، وهذه النوعية بالذات هى التى تعبر عنها القوانين السيكلوجية .

وبعبارة اخرى ، فان الظواهر العقلية تظل ظواهر عقلية نوعية وتظل في نفس الوقت شكلا من الاشكال التى تتبدى عليها القوانين الفسيولوجية، تماما مثلما تظل الظواهر الفسيولوجية ظواهر فسيولوجية ، لكنها ، كنتيجة لابحاث الكيمياء الحيوية تبدو أيضا شكلا من الاشكال التى تتبدى عليها قوانين الكيمياء . ان القوانين ذات المستوى الادنى تتضمن فى المستويات الاعلى ، لكن كعامل ثانوى فقط لا يحدد نوعية هذه المستويات الاعلى . وهذه هى ، بصفة عامة ، طبيعة الترابط المتبادل بين المجالات ((الدنيا)) و ((العليا)) للبحث العلمى . فاكثر القوانين عمومية فى المجالات الدنيا تنطبق على المجالات العليا ، لكنها لا تستنفد قوانين هذه المجالات العليا ، والقوانين الحاسمة لكل مجال هى قوانينه الخاصة التى تحدد السمات النوعية الرئيسية لمجال الظواهر المعينة .

ان اكتشاف الطبيعة الكيميائية للظواهر الفسيولوجية لا يؤدى الى اختفاء هذه الظاهر كظواهر نوعية ، وانما يجعل معرفتنا بها أكثر عمقا . فالافعال المنعكسة لا تكف عن ان تكون افعالا منعكسة مهما تعمقت معرفتنا بالقوانين البيوكيميائية التى تحكم تشابك العلاقات العصبية فى القشرة الدماغية . ونفس القول يصدق على اية ظاهرة فسيولوجية . فالتقدم الذى ينشأ عن دراسة الكيمياء الحيوية لعملية الهضم مثلا ، يؤدى الى تعمق معرفتنا بهذه العملية فتبدو نتاجا خاصا للتفاعلات الكيميائية ، لكنها تظل صيغة نوعية لهذه التفاعلات ، أى تظل كما هى : عملية هضم مميزة فى صيغتها هذه لحياة الكائنات العضوية لا لتفاعلات العناصر الكيميائية . فطبيعة الظواهر تتحدد دائما بالقوانين النوعية التى تحكمها .

وبالمثل فان الظواهر العقلية ، نتيجة للتحليل القائم على الديناميكا العصبية ، تبدو نتاجا لفعل قوانين الديناميكيات العصبية التى تحكم النشاط الانعكاسى للمخ. لكن هذا لا يؤدى الى تلاشى نوعية الظواهر العقلية . فمعرفة القوانين الناشئة عن البحث السيكلوجى لا تفقد دلالتها لمجرد أن الظواهر العقلية تبدو نتاجا لفعل القوانين التى تحكم الفاعليات العصبية العليا . فالعلاقة المتبادلة بين علم النفس وبين نظرية الفاعليات العصبية العليا تدخل ضمن الاطار العام للعلاقات المتبادلة بين المستويات ((الدنيا)) و ((العليا)) للمعرفة العلمية .

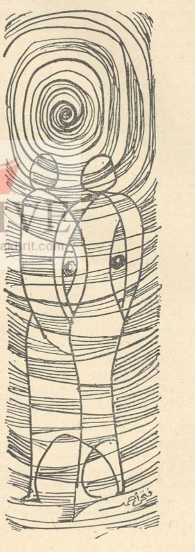
ان العلاقة بين علم النفس وبين نظرية الفاعليات العصبية العليا لا تماثل العلاقة بين البيولوجيا والكيمياء وانما تماثل العلاقة بين البيولوجيا والكيمياء الحيوية . فنظرية الفاعليات العصبية العليا تدرس، أيضا النشاط العقلى لكن من زاوية خاصة . ذلك لان القوانين التى تحكم الفاعليات العصبية العليا تلعب دورا هاما في تفسير النشاط العقلى لكنها لا تستنفد قوانين هذا النشاط ، وليست هى قوانينه النوعية ، اى القوانين المحددة بسماته الرئيسية النوعية . انما القوانين النوعية للنشاط العقلى هى قوانين علم النفس .

ويؤدى هذا الفهم للترابط المتبادل بين القوانين الفسيولوجية والقوانين السيكلوجية ، بين الخصائص الفسيولوجية والخصائص السيكلوجية للنشاط المخى ، الى كشف بطلان عدد من القضايا الشائعة .

اولى هذه القضايا الخاطئة هى تلك التى تنظر الى العقلى والفسيولوجى كوجهين متساويين لعملية واحدة . وخطؤها يكمن فى حقيقة انها تنكر التسلسل التدريجى بين الاصل والفرع ، بين الاساسى وصيغ تحققه ، ذلك التسلسل الذى يعبر عن جوهر العلاقات بين الخصائص الفسيولوجية والخصائص السيكلوجية ، وتنظر اليهما بطريقة خاطئة على انهما متكافئان ، ومتساويان ، ومتوازيان . ان خطأها يكمن فى حقيقة انها تظهر « الجوانب » المختلفة دون ان تظهر الترابط المتبادل بينهما .

والقضية التى يقال بها أحيانا على انها معارضة للقضية السابقة خاطئة أيضا . فهى تنظر الى الخصائص الفسيولوجية والنفسية على انها « مكونات » متتالية للخاصية السيكلوجية للظواهر العقلية بينما تقتصر الفسيولوجيا على الخاصية النوعية (اى الفسيولوجية) لهذه الظواهر .

وتعبر هذه القضية ، من حيث مضمونها النظرى عن المفهوم القديم ، مفهوم « علم النفس الفسيولوجى » ، الذى يجمع بين الميكانيكية والمثالية فى آن واحد . ان ترتيب الخصائص الفسيولوجية والخصائص السيكلوجية فى سلسلة ، أو ادماج الخصائص الفسيولوجية فى الخصائص السيكلوجية يؤدى الى أن تفقد الخاصية الفسيولوجية للظواهر فعاليتها ، اذ انه فى مثل هذا الترتيب المتسلسل للمعطيات الفسيولوجية والنفسية ، تفقد الظواهر العقلية نوعيتها كصيغة نوعية جديدة لتحقق القوانين الفسيولوجية تعبر عن نفسها فى قوانين علم النفس . فالبحث عن تمايز نوعى للقوانين السيكلوجية من نقطة الانطلاق هذه يؤدى الى اقامة تعارض خاطىء أساسا بين القوانين السيكلوجية والقوانين الفسيولوجية . وليست اقامة مثل هذا التعارض غير السوى بين القوانين وفصلها عن بعضها سوى تعبير آخر



عن ضمهما ، منذ البداية وبطريقة خارجية فى ترتيب متسلسل .

وهناك قضية أخرى واسعة الانتشار رغم انها مضللة ، هى تلك التى ترى ان قوانين الديناميكيات العصبية الفسيولوجية تنطبق فقط على الاساس المادى للظواهر العقلية بينما تنطبق القوانين السيكلوجية على الظواهر العقلية ذاتها التى تكون « بناء فوقيا » على هذا الاساس الفسيولوجى المادى. هذه النظرية ضارة وخطرة ، ذلك لانها حين تصف القوانين الفسيولوجية التى تحكم الفاعليات العصبية العليا بانها « أساس » للسيكلوجيا ، فانها تبدو ، فى تعبيرها الخارجى ، قريبة من المفهوم الصحيح الذى يرى ان هناك ترابطا متبادلا بين القوانين الفسيولوجية ، والقوانين السيكلوجية . بينما هى فى الواقع ، طبقا لمضمونها الداخلى واتجاهها الفعلى ، تعبر عن ثنائية قاطعة . فهى تقيم نفس التتالى الخارجى بين الفسيولوجى والسيكلوجى لكن فى اتجاه رأسى (من « الاساس » الفسيولوجى الى الظواهر العقلية التى هى بناء فوقى) بينما تقيمه القضية السابقة فى اتجاه « أفقى » . فطبقا لمفهوم هذه القضية لا تنطبق القوانين التى تحكم الفاعليات العصبية على الظواهر العقلية بتاتا ، وانما تنطبق على « الاساس » الفسيولوجى أى على الظواهر الفسيولوجية . والظواهر العقلية ، لا تبدو أيضا فى هذه القضية على الاطلاق كشكل من الاشكال التى تتبدى عليها قوانين الديناميكا العصبية . فالعلاقة بينهما قد بترت . وهى اذن عودة القضية القديمة الميكانيكية والمثالية فى آن واحد .

ان المضمون الكلى لنظرية بافلوف فى التفاعلات العصبية العليا ، والمسار الكلى لتطور العلم يشجب ذلك المفهوم المتضمن فى تلك القضية .

ان طرق البحث السيكلوجى شأنها شأن البحث العلمى عامة يتحكم فيها دائما المفهوم النظرى الكامن وراءها ، وذلك بصورة واعية مع اختلاف فى درجات هذا الوعى . ان هذا المفهوم النظرى هو الذى يحدد بنية البحث .

فماذا يجب أن تكون طرق البحث فى علم النفس ، وماذا يجب أن يكون عليه بناؤها ؟

ان العامل الحاسم هنا يجب أن يكون المفهوم المادى الديالكتيكى للحتمية . والتعبير المباشر عن ذلك المفهوم هو القضية القائلة ان العلل الخارجية تعمل خلال الشروط الداخلية .

وليس من العسير ايضاح أن هذه القضية بالتحديد هى التى تحدد « نموذج » البحث الذى طبقه بافلوف فى نظريته عن الفاعليات العصبية العليا .

اذ من المعتاد ــ وهذا صحيح للغاية ــ التأكيد ان بافلوف قد فهم النشاط المخى كنتاج تأثير العلاقات الخارجية بين الكائن شروط حياته . لكن لا يقل عن ذلك أهمية ، التأكيد ان بافلوف لم يستطع ان يكتشف القوانين التى تحكم العلاقات الخارجية الا لانه بدراسته لها اكتشف القوانين الداخلية للديناميكيات العصبية لعمليات القشرة الدماغية ، قوانين عملياتها ذاتها (أى قانون الاشعاع والتركيز) وقانون العلاقة بين هذه العمليات (أى قانون التأثير المتبادل) . وبدون معرفته لهذه القوانين الداخلية لم يكن بامكانه الا أن يقرر بطريقة وصفية ان كذا وكذا من الافعال الخارجية يسبب كذا وكذا من الاستجابات (أى يربط بينهما بشكل مباشر طبقا لقانون المؤثر ــ الاستجابة) وفى أحسن الاحوال ، كان كل ما يستطيعه هو أن يعين مجموعة أو انواعا معينة من الافعال ، ويربط بها بطريقة وصفية أيضا ، مجموعة أو انواعا معينة من الاستجابات . وهذا ، كما هو معروف ، هو الطريق الذى اتبعته السلوكية . فهى قد اتبعت ــ بخلاف بافلوف ــ طريقة المنبه ــ الاستجابة الميكانيكية . فوصف الارتباطات المتبادلة بين المنبه والاستجابة يحقق غرض الطريقة البراجماتية والطريقة الوضعية عامة التى انطلق منها السلوكيون . ولكن هذا المسار لايؤدى الى اكتشاف القوانين الحقيقية . فخلال ابحاث بافلوف تحولت الظواهر موضع البحث (افراز اللعاب كاستجابة لمثير ، وتكوين العلاقة الشرطية) الى مؤشرات تدل على الارتباطات المنتظمة التى تكمن خلفها . فالعلاقات الخارجية بين الكائن وشروط حياته تبدو فى نظرية بافلوف فى ارتباطاتها المنتظمة الحقيقية لانها تظهر من خلال تحورها بواسطة العلاقات الداخلية ، أى بواسطة الارتباطات الداخلية المنتظمة للنشاط المخى . وهذا هو الطريق الوحيد الذى يؤدى الى معرفة علمية حقيقية . فباكتشاف القوانين الداخلية التى تحكم الديناميكيات العصبية لعمليات القشرة الدماغية استطاع بافلوف ان يخلق نظرية علمية هى نظرية الفاعليات العصبية العليا .

ولا يجب أن يختلف الشأن عن ذلك فى علم النفس. فالسيكلوجيا العلمية لا يمكن بناؤها بطريقة أخرى ، أو على أساس أى « نموذج » آخر . ان نقطة الضعف الاساسية فى النظرية السيكلوجية هى بالتحديد ان علم النفس لم يتجه بوعى مثل هذا المسار فى تكوين ابحاثه .

ودعنا نأخذ دراسة التفكير كمثال . نحن نجد فى الابحاث الجارية ، خصوصا تلك التى تختص بدراسة تفكير أطفال المدارس ، علامات تشير الى حدوث أو عدم حدوث عملية نقل حل لمشكلة ما ــ عقليا ــ من هذه المشكلة الى أخرى مماثلة . وهذه هى احدى الحقائق التى يواجهها المدرس فى عمله اليومى مع تلاميذ المدارس . وهى حقيقة بالغة الاهمية للحكم على تفكيرهم . ومن المعتاد أن يفسر سبب حدوث أو عدم حدوث عملية النقل هذه بانه هو

عرض نفس المشكلة فى ظروف أخرى محوره . ويمكن التعبير عن نتائج مثل هذه الابحاث ، تقريبا وبطريقة تخطيطية وبالتالى مبسطة أكثر من اللازم ، بالقول بان النقل يعتمد على تحوير الظروف . لكن النقل ، هو فى الحقيقة وصف مجازى لحدث خارجى معين دون ادراك مضمونه السيكلوجى الداخلى . فالنقل ، سيكلوجيا ، هو عملية تعميم ، بينما تعديل الظروف التى تقدم فيها المشكلة للتميذ انما هو وصف لعمل المدرس لا لعمل التلميذ . والربط بين النقل وبين تعديل الشروط يعنى مباشرة اننا نربط الفعل الخارجى (اى نشاط المدرس لتحوير ظروف طرح المشكلة) بنتيجة تفكير التلميذ متجاهلين بذلك عملية التفكير ذاتها ، اى اننا نبنى تفسيرنا طبقا لقاعدة المنبه ــ الاستجابة دون النفاذ الى المضمون الداخلى لعملية التفكير ولتنظيماتها الداخلية .

فما معنى تعديل او تحوير الظروف بالنسبة لتفكير التلميذ ؟ انه لايعنى سوى ان التعديل انما يخلق ظروفا ملائمة للتحليل ، اى للتمييز بين الشروط الاساسية والشروط غير الاساسية ، اى بين شروط المشكلة بالمعنى الصحيح والدقيق وبين الظروف العارضة التى تبدو فيها المشكلة فى الحالة الخاصة او العارضة .

فهناك اذن ترابط آخر هو ترابط التحليل ــ التعميم يكمن خلف ترابط التعديل ــ النقل .

ولناخذ مثلا آخر تسلسل الافكار فيه على نحو مخالف . فقد ينظر الى التفكير على انه مجموع كلى للافعال العقلية ، وتعتبر الافعال العقلية نفسها حلقات فى نمو المعرفة العلمية لطرق وضعها المجتمع من اجل حل المشكلات العقلية وهى الطرق التى يتم استيعابها فى عملية التعليم ، الخ (ونحن نرى ان تسلسل الافكار هذا هو بدوره تقريبى وتخطيطى ومبسط بدرجة كبيرة كالتسلسل السابق) . ان هذه النظرية فى التفكير تركز على التعلم باعتباره اكتساب المعارف والمهارات (اى طرق حل المشاكل) فى عملية التعليم . وغنى عن البيان ان اكتساب المعارف والمهارات امر على غاية من الاهمية وان تكوين التفكير خارجا عنه يبدو مستحيلا . لكن ماذا يعنى هذا التعلم الذى يحدث خلال عملية التعليم فى الواقع ؟ انه حقيقة بيداجوجية (تربوية) معينة . وحينما نظل على هذا المستوى فى دراسة هذه الحقيقة ، فسيصبح العمل الرئيسى للبحث هو الاتجاه الى وصف مراحل التعلم والشروط التى يعتمد عليها نجاحه . وسيظل البحث محصورا اساسا فى دائرة المشاكل التعليمية . ولكى نرتقى الى مستوى البحث السيكلوجى الصحيح يجب أن نحدد ماذا يعنى التعلم سيكلوجيا ، اى ان نحاول النفاذ الى المضمون السيكلوجى الداخلى ، الى الارتباطات الداخلية المنتظمة فى تفكير التلميذ والتى يحدث التعلم نتيجة لها . فتحصيل المعرفة ، سيكلوجيا هو عملية تفكير ــ اى : تحليل ، وتركيب ، وتجديد ، وتعميم ــ تحدث تأثير شروط التعليم .

ان عمليات التفكير الاولية تحدث فى البداية على مستوى الفعل العملى (العد على الاصابع) ثم فيما بعد ترتقى الى المستوى العقلى (العد فى الذهن) لكن هذا مجرد تقرير واقع ، اما فى البحث السيكلوجى ، فمن الواجب ان يحلل هذا الواقع سيكلوجيا . وسيكلوجيا ، نجد ان الانتقال من «الفعل الخارجى» الى «الفعل الداخلى» هو عملية تعميم وتجريد علينا ان ندرس كيفية حدوثها .

ان التفكير يظهر مباشرة فى شكل عمليات معتدلة ومختلفة . وكل عملية من هذه العمليات تحتاج الى دراسة وتفسير خاص تضع فى الاعتبار نوعية كل منها . ولكى تتوحد فى النهاية كل هذه التفسيرات الخاصة للعمليات الخاصة فى نظرية عامة للتفكير ، من الضرورى ان تحدث كل هذه العمليات النوعية تحت مختلف الشروط وعلى مختلف المواد ومختلف المستويات ودون ان تفقد نوعيتها ــ كنتاج لفعل عمليات : التحليل والتركيب والتعميم والتجريد .

فهذه العمليات الاخيرة هى «قواسم مشتركة عامة» بين انواع التفكير المتعددة . وهى التى تجعل من الممكن تقديم تفسير عام للتفكير . فالتحليل والتركيب ومشتقاتهما ــ اى التعميم والتجريد ــ هى مفاهيم ضرورية للنظرية العامة للتفكير . ويجب تتبع حركاتهما فى دراستنا لعملية التفكير .

ان تحديد خصائص اى نشاط عقلى سيكلوجيا ، يعنى ــ فى التحليل الاخير ــ اظهاره كنشاط مشتق من عمليات التحليل والتركيب الخ . وتتخذ هذه العمليات ــ التحليل والتركيب والتعميم ــ بدورها صيغا مختلفة وتؤدى الى نتائج مختلفة طبقا لنظام التفكير العينى الذى تظهر فيه . فالترابطات (المحكومة بقوانين) القائمة بين عمليات التحليل والتركيب ومشتقاتهما ــ اى التعميم والتجريد ــ تكون هى اهم الارتباطات الداخلية المنتظمة للتفكير .

ان مهمة علم النفس هى ان يكشف عن هذه الارتباطات المنتظمة الداخلية الرئيسية التى هى ضرورية للغاية لتفسير التفكير ، وان كانت لاتستنفد كل ما هو مطلوب لتفسيره . فالتفكير ، كاى نشاط انسانى آخر ، يجب فهمه على أساس العلاقات الخارجية التى تتكون لدى الانسان فى عملية التعليم وتحليل المعارف المتراكمة للبشرية والترابطات بين الاعمال التى يواجهها الانسان خلال حياته الاجتماعية ، ودراسته ، الخ . لكن ليس من الممكن فهم التفكير البشرى او فهم هذه العلاقات الخارجية ذاتها فى تنظيماتها ، دون اكتشاف الارتباطات الداخلية المنتظمة ، اى الترابطات الداخلية التى من خلالها تتحور هذه العلاقات الخارجية .

فليس ثمة طريقان لتكوين نظرية سيكلوجية : يعتمد احدهما على الترابطات الداخلية للتفكير ويعتمد الآخر على العلاقات الخارجية بين التفكير والموضوع . وانما هناك طريق واحد ــ وواحد فقط ــ للبحث السيكلوجى ولبناء نظريه حقيقية فى التفكير ، قوامه معرفة القوانين الداخلية للتفكير

عن طريق دراسة العلاقات الخارجية بين التفكير والموضوع وعن طريق دراسة العمليات التى تنشأ فى هذه الحالات ، وفهم هذه العلاقات الخارجية ذاتها فى انتظامها ، عن طريق تحويرها خلال تلك القوانين الداخلية للتفكير .

ان من المستحيل على أساس قوانين التعميم الداخلية وحدها ، تحديد ما الذى سيعمم وطبقا لأى قاعده سيحدث هـذا التعميم ، اذ أن ذلك يعتمد على السـمات الخاصة للموضوعات والعلاقات الخارجية التى سـتنشأ بين الذات والموضوع . لكن بدون التنظيمات الداخلية من المستحيـل فهم كيف سيحدث التعميم والى أى نتيجة سيؤدى . ان العلاقات الخارجية لا تبدو منتظمة الا عنـدما تكتشـف العلاقات الداخلية وتنظيماتها .

وهذا ينطبق أيضا ، من حيث المبدأ ، على المسألة الخاصة بالنظرية السيكلوجية ، اذ من الضرورى ان تعبـر النظرية السـيكلوجية عن الظواهر الاساسية بمفـاهيم سيكلوجية ، وان تحدد الجانب الذى يشكل الموضوع الخاص للبحث السيكلوجى ، ومن الضرورى ان تعبر عن الترابط بين هـذه الظواهر عن طريق العـلاقات السيكلوجية الداخلية المنتظمة ، ومن هنا يمكن الوصول الى الفهم السيكلوجى لتنظيمات العلاقات الخارجية الأوليه للانسـان مع العالم الموضوعى ومع سائر البشر ، وعلاقته بالتجربة الاجتماعية ، ونظام المعرفه الذى اكتسبة فى عملية التعليم ، الخ .

— ٤ —

لقد حددنا بشكل عام بناء النظرية السـيكلوجية . والسؤال الآن هو : ما الذى يشكل مضمونها ؟ اذ من الضرورى أن نحدد — على الاقل — الملامح الرئيسية لهذا المضمون .

ان العقلى كعملية ، كنشاط يجب أن يشغل المكـان الرئيس فى النسق السيكلوجى . ونحن نعنى بالعقلى كنشاط ، انه العملية العقلية أو مجموع العمليات العقلية التى تشبع احتياجا بشريا حيويا وتتجه نحو هدف محدد يتعلق مباشرة — بدرجة أو أخرى — باشباع هذا الاحتياج . فالأمر هنـا اذن يتعلق بنشاط انسان ، أو ذات ، أو شخصية ، وليس فقط بنشاط عضو ما (حتى لو كان المخ) . انه النشاط الانسانى الذى يقوم به المخ . وهذا النشاط من الممكن ان يكون مثلا ، ادراكا جماليا أو تفكيرا حيث انهما يشـبعان الاحتياجات الجمالية أو المعرفية ويتجهان مباشرة نحو هـذا الهدف . أما العملية العقلية ، التى هى فى حد ذاتهـا لاتعتبر نشاطا انسانيا بهذا المعنى ، فتشكل دائما جزءا من نشاط آخر معين وتعتمد عليـه . واذن فدراسـة العقلى كعملية أو كنشـاط ، هـو المهمة الاولى لعلم النفس ، وهى تتضمن أيضا دراسة الوعى كعملية ادراك للعالم .

ان الدراسة المفهومه فهما صحيحا للعقلى كنشـاط أو كعملية ، تستطيع تخليصنا من المفهوم الوظيفى المثـالى المجرد لعلم النفس . « فالوظائف » فيما يسمى بعلم النفس الوظيفى ، سواء أكانت ذاكرة أم تصورا ، انتباها أو ارادة انما هى عمليات عقلية تحولت الى فواعل عقلية . فبينما نجد في علم النفس المثالى ، ان الفاعل عامة أو ممثل الفعل هو وعى الانسان بدلا من الانسان نفسه ، نجد فى علم النفس الوظيفى المثالى ان الاوجه المختلفة للنشاط العقلى قد أصبح كل منها فاعلا للنشاط المقابل . ان الوعى هنا يتحول الى خشبة مسرح يظهر عليها هؤلاء الممثلون ويتفاعلون خارجيا مع بعضهم البعض .

على أن تكوين علم نفس علمى يتطلب التخلص من هؤلاء « الفواعل » واكتشاف تنظيمات النشاط العقلى وجوانبه المختلفة التى يطمسها هؤلاء الفواعل الوهميون .

ودعنا ناخذ التخيل كمثال . انه بالنسبه لعلم النفس الوظيفى فاعل خاص : اذ تنسب اليه العلاقات المنتظمة أو العمليات الخاصة بتحويل النشاط الانعكاسى على انهـا خواص له . ان أى فعل ينعكس فيه موضوع ما على ذات ، عن طريق التحليل والتركيب والتجريد والتعميم ، لايمكن أن يكون انعكاسا ميكانيكيا للموضوع (أى مطابقا للاصل) ، بل هو تحويل — على المستوى الحسي او العقلى — تتفاوت درجة مماثلته للموضوع الاصلى . ففى صورة الموضـوع ، تبرز بعض جوانب الموضوع وتأتى فى المقدمة ، بينما يمكن بفعل التأثير السالب للمنبهات « القوية » أن يفوق ادراك بعض الجوانب الاخرى التى قد تستبعد الى درجة التلاشى . وهكذا نجد أن صورة الموضوع تتعدل وتتشكل وتتحول فى عملية الادراك ذاتها ، تبعا للعلاقة بين الشخص والموضـوع المنعكس وللاهمية الحيوية للموضوع بالنسـبة للشـخص وعلاقة الموضوع به . وعلى ذلك فان « التخيل » — أى عملية تحويل صورة الموضوع ، هو جانب — وجانب على غاية من الاهمية — لاى عملية انعكاس حسى للواقع . ثم هو بعد ذلك يتحول من كونه عملية لا ارادية ، كما بدت أولا ، الى ما يمكن تسميته عملية ارادية أى منظمة بوعى طبقا لقصد محدد ، ترتقى من مستوى الادراك الى مستوى الفهم . ومهمة البحث العلمى هى دراسة العلاقات المنتظمة الخاصة والعامة لعملية التحول هذه (التى تشكل أحـد جوانب العملية العامة لانعكاس العالم فى العقل الانسانى) ، أما تحويل التخيل من عملية ، أو على وجه الدقة ، من كونه احد الجوانب الخاصة لعملية انعكاس العالم فى عقل الانسان ، الى فاعل خاص فهو — على أقل تقدير — طريقة تافهة وغير مجدية ، اذ أن تحديد « خصائص » هـذا « الفاعل » سوف يتطلب النفاذ الى العـلاقات المنتظمـة للعملية أو النشاط المناظر . وهو كذلك أمر ضار ومضلل لان الاكتفاء بالاشارة الى التخيـل ، يجعـل الامر يبـدو (كما هو الحال أيضا بالنسبة لاية وظيفة اخرى) وكانه ليس من الضرورى أن نبحث عن العلاقات المنتظمة للعملية ،

بل يكفى أن نشير الى « الفاعل » المناظر ، وان « نفسر » اى شىء بان نشير الى خصائصه التى نسبت اليه خصيصا لهذا الغرض ، دون أن نبحث فعلا أو نفسر فعلا اى شىء .

ان المعنى الفلسفى لعلم النفس الوظيفى ينحصر في احلال الجوانب المختلفة لعقل الانسان ووعيه كذات محل الانسان نفسه (وهى مغالطة أساسية) . ان علم النفس الوظيفى هو تعبير خاص متميز للاتجاه العام فى المثالية نحو احلال الوعى أو التفكير او الروح .. الخ ٠٠ محل الانسان نفسه في عملية بناء علم النفس .

ومن الواضح أنه من الضرورى ، لبناء علم نفس علمى ـ اقصاء علم النفس الوظيفى المفهوم بهذه الطريقة كلية .

ويجب أن يوضع فى الاعتبار مرة أخرى ان مفهوم الوظيفة ، مثل مفهوم النشاط او العملية ، يعبر عن فهم معين للطريقة التى تتحدد بها العمليات العقلية . ويرتبط مفهوم الوظيفة لمفهوم تحدد العلمية كلية من الداخل فقط . لقد أصبح العقلى ، من حيث هو وظيفة للمخ ، فيما يسمى بالمفهوم السيكومورفولوجى (وكذلك فى مفهوم المادية المبتذلة) على انه وظيفة نسيج خلوى تتحدد بالشكل الذى يتخذه بناؤه ، وأصبح المقصود بمفهوم الوظيفة فى علم النفس الوظيفى المثالى هو ان العملية العقلية تتحدد بخواص « الفاعل » المناظر لها ، اى تتحدد ـ مرة أخرى ـ من الداخل كلية دون اعتبار للعالم الخارجى . اما النظر الى العقلى على انه عملية أو نشاط فهو ، على خلاف مفهوم الوظيفة ، المحددة كلية من الداخل ، يجعلنا ننظر الى الظواهر العقلية كنتيجة لتفاعل الانسان مع العالم .

ونحن بتأكيدنا على دور الشروط الداخلية للتفكير فى دراسة العملية العقلية انما نوفر مسبقا المتطلبات اللازمة للانتقال من السيكلوجيا الوظيفية الى السيكلوجيا الشخصية .

فليس التفكير هو الذى يفكر بل الانسان أى ليس تفكير الانسان بل الانسان نفسه هو الذى يقوم بعملية التفكير ، ان كل عملية عقلية انما تتضمن في تفاعل الانسان مع العالم وتشترك فى تنظيم افعاله وسلوكه . فكل ظاهرة عقلية هى انعكاس للوجود وهى حلقة فى تنظيم سلوك وافعال البشر .

وما يبدو على انه انتباه ادراك فى التفسير الوظيفى انما هو حقيقة جانب تنظيمى لنشاط الانسان العقلى ، وذلك يفسر لماذا يشمل البحث السيكلوجى حركات وأفعال وأعمال البشر ، اى انه لا يتضمن النشاط « العقلى » فحسب بل يتضمن أيضا النشاط العملى الذى بواسطته يغير الناس الطبيعة ويعيدون تنظيم المجتمع . غير ان موضوع الدراسة السيكلوجية بالنسبة لهذه النشاطات العملية انما هو مضمونها السيكلوجى الخاص ، وبواعثها وتنظيماتها التى عن طريقها تتوافق الافعال مع الشروط الموضوعية التى تحدث تحت تأثيرها والتى تنعكس فى الاحساس والادراك والوعى .

ان اى عملية عقلية أو اى نشاط عقلى انما هو دائما علاقة ترابط بين الفرد والعالم . والنشاط العقلى يفضى دائما الى ما يمثل الحقيقة الموضوعية فى انعكاسها ، اى الى صورتها . أما الصورة فى ذاتها ، بعيدا عن العملية العقلية او النشاط العقلى ، فلا تصلح موضوعا للبحث السيكلوجى ، ولا يمكن أن توجد بمعزل عن اى عملية . لكنها قد تبدو للشخص في ظروف معينة وكانها خارج اى عملية لان الشخص لا يدرك العملية التى تتكون الصورة من خلالها . ومهمة البحث السيكلوجى فى هذه الحالات هى أن يكشف هذه العملية بتغيير شروط حدوث العملية الادراكية وملاحظة تكوين النشاط المناظر .

وفى ظل شروط صعبة ، مثلما يحدث أثناء المراحل الاولية لتكوين النشاط المناظر (الادراك البصرى لموضوع أو لموقف مثلا) فان التحليل البصرى ، والتركيب ، والتعميم ، والتفسير المرتكز عليها ، اى باختصار ، كل المكونات العقلية للادراك ، تبرز فى مقدمة عملية تكوين الصورة .

وهكذا فان موضوع البحث السيكلوجى هو الصورة فى ارتباطها الذى لا ينفصم بالنشاط العقلى . وفى نفس الوقت ، لا يمكن للنشاط العقلى والعمليات العقلية ان تفهم فى خصوصيتها الا حينما تؤخذ في ارتباطها بالصور التى تنشأ خلال حدوث هذه العمليات . فالادراك البصرى مثلا ، لا يظهر فى نوعيته الخاصة الا مرتبطا بالصورة التى تنشأ خلال عملية الادراك هذه .

وأية عملية عقلية ، بالاضافة الى انها تجد تعبيرا عينيا فى الصورة التى يتمثل فيها انعكاس العالم الموضوعى فانها من ناحية أخرى تفترض مسبقا وجود فاعل هو دائما مرتبط أيضا بالعالم الخارجى .

ان نظرية العمليات العقلية والنشاطات العقلية تصل الى تناقضات لا حل لها اذا هى ، بالرغم من فهمها كاحد صيغ الترابط بين الذات والعالم الموضوعى ، لم ترتبط بنظرية الخواص العقلية للانسان ، اى اذا لم تجد العمليات العقلية تعبيرا ليس فقط فى صورة الموضوع وانما ايضا فى خاصية الشخص او الذات .

ان مسألة الارتباط بين النشاط العقلى الانسانى والخواص العقلية هى احدى المسائل الاساسية فى النظرية السيكلوجية . ولايمكن ان يمهد الطريق لتكوين الخواص العقلية للانسان الا عن طريق الربط بين هذه الخواص والنشاط الانسانى . والواقع ان قدرة علم النفس على تقديم

مساهمة قيمة ـ هي في نفس الوقت مساهمته النوعية الخاصة ـ فى قضية تعليم الناس وتكوين قدراتهم انما تعتمد على اتخاذ قرار حاسم بصدد هذه المسالة اكثر مما تعتمد على اى شىء آخر . ورغم ذلك لم تزل نظرية القدرات ، اى الخواص العقلية للشخصية ، وخصائصها السيكلوجية بصفة عامة ، اقل الاجزاء نصيبا من عناية الباحثين فى علم النفس . فهنا نجد اكثر مما نجد فى اى مجال آخر من مجالات علم النفس ، ان اضفاء صبغة جوهرية وكيان قائم بذاته على ماهو عقلى ، ظاهر بوضوح تام ، ويقترن بالمظهر العلمى الكاذب للسيكومورفولوجية المبتذلة التى تجعل القدرات مرتبطة ارتباطا مباشرا بالتركيب المورفولوجى للمخ بصرف النظر عن دينامية النشاط الانعكاسى .

ان النظرة الى العقلى على انه فعل منعكس لاتنطبق فحسب على العمليات العقلية وانما تنطبق ايضا على الخواص العقلية . فالخاصة العقلية هى قدرة على الاستجابة بنشاط عقلى محدد لتاثيرات محددة فى شروط محددة . ويؤدى تطبيق مفهوم الفعل المنعكس على الخواص العقلية بالضرورة الى التحام نظرية الخواص العقلية بنظرية العمليات العقلية .



ولاتعنى «خواص الشخصية» من وجهة النظر التقليدية عادة اكثر من انها سمات الشخصية او قدرتها على اداء انماط معقدة من النشاط العملى (مثل تلك التى لدى الموسيقى او الرياضى ، الخ) . وقد كان ينظر الى هذه الخواص على انها خصائص فردية تميز فردا معينا عن باقى الافراد . لكن النظر فى الخصائص البارزة للفرد لايمكن ان ينفصم عن دراسة الخواص الاولية ، «الشاملة» ، المشتركة بين جميع البشر . بل ليس هناك مفر من ان تتعثر دراسة هذه القدرات البارزة لافراد البشر وتستغلق طرق بحثها اذا هى لم تنبنى على دراسة الخواص العامة المشتركة . اذ يجب النظر الى الخواص الانسانية جميعها فى علاقاتها المتبادلة ، ويجب ان يعتمد النظر على الخواص «الشاملة» المشتركة بين سائر البشر .

ومن امثال هذه الخاصية الاولية العامة ، الحساسية بكل اشكالها ومستوياتها المتنوعة ، مفهومة لا على انها قيمة تتناسب عكسيا مع الحد الادنى لحدوث الاستثارة ، بل على انها اساسا قدرة على الاستجابة بالاحساسات والادراكات لمثيرات محددة فى ظل شروط موضوعية محددة . فهى تنبنى على مزيج من الروابط الشرطية وغير الشرطية . ان اى نشاط حسى معقد بدرجة كافية ، كالادراك البصرى للخواص المكانية والعلاقات بين الاشياء (الموضوعات) مثلا ، انما يؤدى وظيفته ككل ، متضمنا عناصر انعكاسات فطرية غير شرطية ، وعناصر انعكاسات شرطية مكتسبة على مدى حياة الفرد خلال ممارسة هذا النشاط المعين . والنشاط المناظر



يتكون بالضرورة مع «عضوه الوظيفي» ، أى الجهاز الوظيفي الذى تخصص فى آداء هـذه الوظيفة المحددة . (وهى فى مثلنا هـذا : جهاز الادراك البصرى للخـواص المـكانية للاشياء) .

وخلال عملية حل هذه المشكلة التى هى تكوين صورة الموضوع ، يتكون النشاط العقلى المناظر و «العضو» الذى يقوم به ، أى الجهاز الوظيفي الذى يحتوى ــ بطريقةانتقائية ــ على الوظائف الثابتة مورفولوجيا فى المحللات الحسية ، وعلى الروابط التى نشأت بناء عليها فى عملية النشاط المناظر وهذا «العضو الوظيفي» هو الذى يكون الاساس العصبى للخاصة العقلية : اى الخاصية أو القدرة فى مظهرها الفسيولوجى . وتكوين نشاطات ذهنية حسية ، وتكوين الخواص المناظرة ، هما تعبيران عن نفس العملية اساسا . فالخواص العقلية التى تظهر فسيولوجيا كجهاز من الروابط العصبية ، توجد فى ذاتها ، كنشاط عقلى موجود بشكل طبيعى .

ولنضف الى ذلك نقطة اخرى ، هى ان الخواص العقلية لانسان ما (أى الشخصية) لا يمكن أن تكون ظاهريا مجرد مجموع لخواص يعبر عن كل منها على حدة باستجابة سيكلوجية خاصة لعقل معين يقع على الانسان . فان هـذا يعنى انفصاما كاملا للشخصية ويؤدى الى مفهوم ميكانيكى خاطىء مؤداه ان كل فعل يمارس على الانسان يحدد تأثيره «قطعة بقطعة» مستقلا عن الموقف الديناميكى الذى حدث الفعل تحت تأثيره والذى يكون هو نفسه مشروطا بافعال اخرى . ان الكشف عن العلاقات الداخلية المنتظمة بين الترابطات الديناميكية التى من خلالها يحدث داخل الانسان تعديل للافعال الواقعة على الانسان ، هو احد المهام العظيمة لعلم النفس .

مشكلة القيم في فلسفات العصر

صلاح قنصوة



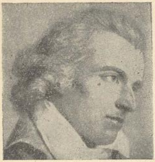
١ ـ عصرنا ومكانة القيم منه :

درج الانسان على أن يواجـــه سؤالا رئيسيا يطرحه عليه كل عصر من العصور ، فاذا ما عثر على جواب ، طبع العصر بطابعه ، وسمى باسمه · والسؤال المثار الذى لا يكف لحظة عن طلب الجواب هو : ما موقف الانسان من الصورة التى يصوغها عصره لعالمه الذى قدر له أن يولد فيه ؟

ولا يعنى هذا السؤال أن الصورة قد صيغت وانتهى الأمر ، بل هى فى حاجة دائمة الى موقف كل انســـان منها لتـــكتمل وتؤيد ، أو ترفض ويستبدل بها غيرهـــا ، فعندئذ يعلن مقدم عصر جديد ، وتبزغ صورة جديدة للعالم ·

هكذا كانت الحال عندما كانت الغلبة للاهوت فى « العصر الوسيط » · فقد كانت صورة العالم والحياة فيه بمثابة دراما قد تم تأليفهـــا وتوزيع أدوارها من قبل قضـــاء الهى لا يملك الانسان ازاءه الا أن يسلم به · وعلى عقـــله أن يتفق مع ما أراد الله أن يطلعه عليه بما أوحاه اليه · وبذلك تقوم القيمة القصوى والمثل الأعلى فى الخضوع لما يمليه عليه دوره وموضعه من تدرج المراتب الذى قدره الله من قبل وحدد تماسكه وانسجامه وفرض واجباته · وهكذا صدر جواب الانســـان فى ذلك العصر عن موقف الاذعان لهذا اللون من اللاهوت ·

ثم كانت العودة الى النزعة الانسانية لوثنية اليونان والرومان الطابع السائد « لعصر النهضة » فعنى الانسان بمتاع حياته الارضية ، ولم تعـــد



شيللر

سعادة الجسد اثما فى حق الروح التى هى صلة السماء بالأرض ، وأصبح على الانسان أن يسرع بتشييد مملكته بما لديه من مواهب ، لا يزعجه فى ذلك وقر الشعور بالذنب ، فاندفع الى تناول ما وقع فى يده من آثار الاغريق والرومان يستمد منها العون فى ارتياد آفاق جديدة من المعرفة والمتعة ·

وبعدها كانت الرجعة الى صفاء مناهل الدين الصياغة الغالبة « لعصر الاصلاح » · فتبسطت عقائد الدين ، وغدا الاصلاح صلة مباشرة بين الفرد وخالقه وعد الايمان تجربة شخصية داخلية تثوى فى أعماق النفس بمنأى عن تعقيد الطقوس وصكوك الغفران ·

ثم صار العقل مصدر التشريع والتفسير فى « عصر التنوير » ، حيث أيقن الانسان بقدرته على التحرر من الرق الفكرى القديم · كما راوده الأمل فى تشكيل نظمه السياسية والاجتماعية والدينية والفلسفية على أساس وحيد من مبادىء العقل التى تشارك فيها الانسانية بأسرها ·

وكان من رد الفعل على سيادة القيم العقلية لعصر التنوير أن أصبحت العاطفة النغمة المميزة « للعصر الرومانسى » الذى بعث الماضى فى تجربة وجدانية يعانيها الانسان فى دخيلة نفسه ·· ووقف بذلك فى وجه النمو المطرد للمعرفة العقلية والتجريبية · وصارت الطبيعة الاصلية والعلوم طرفى نزاع · فلم يعد كل ما هو طبيعى مكافئاً لما هو عقلى مادام المقياس هو التجربة العاطفية المنعزلة عن كل تعميم · وصار فى الايمان المباشر وحده الغناء · وتعين موقف الانسان فى المناشدة الغريزية للقلب الانسانى ·

ثم كان ظفر الاتجاهات المادية والوضعية التى اجتاحت فى طريقها تلك النزعة الرومانسية ·· ولم يعد فى العالم سوى المادة ، بينما الروح أو العقل مجرد مظهر أو افراز لها ، والآلة هى طابع وجودها · ومن ثم فالانسان لا يملك الا الانصياع لحتمية حركتها الآلية ·

ولم تكن هذه الاجابات هى وحدها التى كان على الانسان أن يختار من بينها وفاقاً لكل عصر ، بحيث كان للسؤال الذى يثيره العصر جوابه الشافى الوحيد · ولكن كان كل منها الجواب البارز السائد من بين اجابات متعددة · وكانت تلك الاجابات تتبادل مواقع السيادة على مر العصور · فلم تكن وحدها فى الميدان ، بل كان يتصدى لها دوما من ردود الفعل وضروب المعارضة ما يحملها أحيانا على التراجع والانزواء ·

وقد تميزت الحركة الفكرية فى تلك العصور السابقة بايقاع بطىء · بل ان الكثير من الأسئلة التى شغلت عقل الانسان فى العصور القديمة كانت تعاود الظهور فى عصور تالية بمثل القوة والحاح السابقين ·

بيد أن الأمر يختلف عن عصرنا الراهن ، فهو سريع الايقاع ، متلاحق الأحداث ، لا يدع انسانا مثقفا خارج دورته العجلى دون أن يشده داخلها طرفا فى احدى مشكلاته المتجددة ، فارضا عليه

أن يتخذ قرارا ، وموقفا من كل شيء : من نفسه ، ومن غيره بشراً وأشياء ٠

وهذا من شأنه ألا يخلى بين انسان هذا العصر وبين أن يلوذ بباطنه يتأمل مسائل الفلسفة التقليدية مثل التوفيق بين العقل والنقل ، والواحد والكثير ، والسكون والحركة ٠٠ الى آخر القائمة المأثورة ٠

واذا كان من اليسير أن نلصق اسما خاصا وعنوانا بعينه لأى عصر من العصور السابقة يميزه عن غيره ، فيكاد يستحيل أن نفعل ذلك بعصرنا ٠ ورغم هذا فهو أغنى العصور بالأسماء والصفات ٠ فكثيرا ما يطلق عليه عصر العلم والتكنولوجيا ، ونهاية عصر العقل أو العبث واللامعقول ، وعصر الأزمة والقلق ، والثورة الاجتماعية العالمية ٠٠ كما أنه العصر الذى شهد أفول الامبراطوريات وصنع أدوات الدمار النووية وغزو الفضاء ٠

ويتقاسم الانسان فى هذا العصر الاحساس بضآلته فى هذا الكون الفسيح ، والشعور بأهمية دوره فى ذلك الكون نفسه ٠ فان لم يكن فى وسعه الا أن يخدش القشرة الخارجة من الوجود ، تلك القشرة السطحية الزائلة ، فلا يوجد رغم ذلك مقياس مشترك أو قيم مشتركة للطبيعة من ناحية ، والفاعلية الانسانية أو الوعى الانسانى من ناحية أخرى ٠ وذلك لأن الفاعلية الانسانية هى المقياس الوحيد لمعرفة هذه الطبيعة ٠ وأهمية تلك الفاعلية هى فيما تثيره من عاطفة ، وما تحفزه من فكر ٠ واذا ما كانت تخامرها مشاعر اللقيط التى نبذته القوى التى صنعته ، فانها موقنة بأن عليها أن تدبر أمر نفسها ، وأن تلتمس طريقها فى عالم لا يكترث بها ، مستمدة العون من قدراتها وقواها ، لأن مصيرها قد أصبح مودعا بين يديها ٠

فالانسان اليوم يجد نفسه فى مأزق ، ويواجه أزمة مردها الى ما أدت اليه مكتشفات العلم وتطبيقاته فى كل جانب من حياته ٠ فقد قوضت مكتشفاته أفكارا أثيرة لديه كانت تصوغ صورة العالم ، وتحدد قواعد المنهج ، مثلما صنعت النسبية ونظرية الكم ومبدأ اللاتعين ٠ كما أفضت تطبيقاته الواسعة السريعة سواء فى خدمة مطالبه وسعادته ، أو فى دمار وجوده نفسه ، أفضت الى الشك فى قيمة العلم واعادة النظر فى غايته وصلته بالانسان ٠ فهو يجد أن العالم يتغير بين يديه ولا يثبت على حال ، وتصيبه الحيرة اذ يرى أن صنيعة يده ـ وهو العلم ـ يؤثر فيه وفى العالم من حوله تأثيرا يحطم كل مألوف مستقر ٠ ولم يعد فى وسعه أن يتوقع ما يأتى به العلم الذى أصبح جوادا جامحا لا يملك زمامه ٠ فقد أوشك العلم أن يغترب عن الانسان ويستلب منه ليصير كيانا منفصلا عنه يسأل الانسان نفسه بازائه : هل هو معه أو ضده ، يعرض عنه أو يؤمن به ، وكأنه ليس بعضا من فاعليته ٠

فهذا التنازع فى الاهداف الذى يتوزع انسان العصر ، وذلك التناقض الذى يحيط به من الخارج ، يجد صداه فى داخله تمزقا وقلقا ٠ وهنا يكون السعى الى الوحدة نشدان التكامل بين معرفتنا وغاياتنا أملا نتطلع اليه ونسعى الى تحقيقه واذا كان السؤال عما ينبغى للانسان أن يتخذه من موقف ازاء هذا العالم المضطرب بالاحداث والثورات فى سائر فاعليات الانسان فكرا وسلوكا ، فلا بد أن يكون السؤال منتميا الى مجال القيم ، فقبل كل موقف نختاره ، أو قرار نتخذه نسأل أنفسنا : ما هى قيمة ما نعرف ؟ وقيمة ما نفعل ؟ وقيمة ما سنحققه ؟

فالهدف الأساسى فى الحياة هو السعى الى تكامل عينى ملموس يضم العلم والقيم ٠ وهذه الغاية ليست غاية الفلسفة فحسب ، بل هى المشكلة الرئيسية للانسان المعاصر ، والاخفاق فى حلها يعنى دمار الحضارة الحديثة ٠

وهكذا نجد أن كل من يعرض لمشكلة القيم فى عصرنا لا بد أن يوثق الصلة بينها وبين العلم فهذا هو الرداء العصرى الذى تتشح به نظرية القيم التى لم تعد مشكلة معلقة فى فراغ التأمل الخالص ٠ فاذا كان العلم هو الذى منح تطور الانسان الروحى والمادى فى العصور الحديثة نضاته السريعة وتقدمه الثورى ، فاننا نلحظ أن مشكلات الانطولوجيا والابستمولوجيا فضلا عن الاكسيولوجيا تأخذ أمثلتها ـ بقدر متفاوت لدى الفلاسفة ـ من العلم ، هذا ان لم تكن تتخذه منطلقا لبحثها واثباتا لنتائجها ومصدرا لفروضها ٠

وعلى هذا النحو يشارك معظم الفلاسفة اليوم فى الشعور بما يحيق بالقيم من تهديد مبعثه التحول الاجتماعى المتسارع الذى نشأ عن التطبيقات العلمية المتزايدة ٠ فاذا كانت العلاقات الاجتماعية شرطا لازما لوجود القيم الشخصية ، فان كل صورة من صور المجتمع تفسح الطريق أمام نوع من التهديد لتلك القيم مما أدى الى الاضطرابات والتخبط فى مقاييس القيمة

ومستوياتها التى تحظى بالقبول • ولهذا يعتمد مستقبل حضارتنا فى نظر الكثير من المفكرين على المدى الذى نستطيع عنده أن ننقذ القيم ونصونها من الاخطار التى تكتنفها اليوم •

واذا كان برنامج « بيكون » السيطرة على الطبيعة ، فان برنامج اليوم هو السيطرة على الانسان نفسه • والا فكيف نخضع الطبيعة لسيطرة الانسان دون أن نخضع طبيعته قبلها • وهذه هى مهمة دراسة القيم لأنه لا يتيسر التحكم فى الطبيعة دون تنظيم هذا التحكم وتوجيهه ، أى بمقتضى القيم الانسانية التى تقوم فى نفس الانسان بالدور الذى يقوم به الربان فى السفينة ، يجريها ويرسيها عن قصد مرسوم ، والى هدف معلوم • وفهم الانسان على حقيقته هو فهم القيم التى تمسك بزمامه وتوجهه •

ومن سمات القيم فى عصرنا أنها متعددة ومتعارضة ولكنها مع ذلكواقعة تحت تأثير الاتجاه نحو توحيد العالم بفضل وسائل الاتصالوالنقل والنشر التى ساهم فيها العلم • وأن ثمةشعورا متزايد بالثقة فى امكان تحقيقها مهما يكن من تعددها وتعارضها • وأن هناك توافقا وانسجاما بين ما يكون وما يرغب فيه ، بين الواقعة والقيمة • ولم يعد للانسان ملاذ يفزع اليه بعيدا عن الحياة ، نافضا يده من تبعاتها • بل هناك الاتجاه الى التمكين بقدرات الانسان والتوسع فيها أكثر من الميل الى التضييق من رغباته والتقليل من مطامحه واحباط قيمه •

ويجد الانسان اليوم كل ما ورثه ن ألوان الثقافة معرضا للامتحان • فكل شىء يعتوره التغير فى سرعة تقفز به فى طفرات لا يسعفه المنطق المعتاد بالتنبؤ بها أو ملاحقتها • فيلقى نفسه فريسة مشاقه مع وجوده ، ومجتمعه ، وعالمه ، وعصره • فلا تأتلف معتقداته فى نسق موحد ، وهو لا يفكر أحيانا بالطريقة نفسها التى يتصرف بها • وهذا التعارض هو ما يسميه « أوجبرن » فى مظاهره « بالتخلف الثقافى » •

غير أن هذا التفرق والتمزق الذى ينذر لدى البعض بدمار قد أوشك على الوقوع ، انما يبشر لدى البعض الآخر بحل لخيوط العالم القديم ، واعادة نسجها من جديد •

فاذا كان ثمة خطر يتهدد عالم الانسان وحياته وأزمة تكاد تخنق وجوده ، فانها لا تحل بمجرد مزيد من التطور فى العلم والتكنولوجيا لأن هذا التطور نفسه يدخل ضمن أسباب الأزمة• كما لاتحل باتخاذ مواقف سياسية معينة ، لأنها أزمة تتصل بمعنى الحياة الانسانية ذاتها • ومن ثم فهى تنشد من الفلسفة أن تقدم عونا كبيرا • فالفلسفة برفضها التسليم بوجود حدود يضعها العلم لها ليس لها أن تعبرها فى بحثها عن المعنى والقيمة فى الحياة ، هى وحدها التى يمكن أن تتعهد بصقل نوع من التكامل • أو التركيب ، أو المنظور لكل جوانب الحياة • وهذا الالتزام الفلسفى لا يقف الا على قاعدة من القيم • وهذا هو ما يبدو جليا فى فلسفات العصر :الوجودية والماركسية والبراجماتية • فالفلسفات الوجودية والمركسية والبراجماتية تتجاوز نتائج العلم الجزئية لتؤلف نظرة كلية للانسان – فى – العالم ، تقوم على تصور قيمى بارز للانسان والعالم معا • فهى جميعا فلسفات فعل ، وعمل وتجربة تستهدف ارضاء مطالب الانسان ولكن على أسس تختلف فيما بينها فى تفسير الوجود والعالم • ولكنها تكاد تتفق فى تصورها « **للواقع الانسانى** » ، ذلك الواقع الذى يواجهه الانسان ويتصل به ، ويتفاعل معه • فهو عند « سارتر » (نقد العقل الديالكتى) ما يجعل من الناس أشياء الى نفس المدى الذى تكون عنده الاشياء انسانية فاذا كان الانسان هو الموجود الذى وجوده فى تساؤل عن وجوده ، فان هذا التساؤل لا بد أن يكون تحديدا للعمل (البراكسيس) • ويأتى هذا التساؤل النظرى كلحظة تجريدية منالعملية الكلية ، وبذلك تغدو المعرفة ذات طبيعة عملية • فهى تغير من موضوع المعرفة ، ولكن ليس بالمعنى العقلى التقليدى بل على النحو الذى تحول بمقتضاه التجربة فى الميكروفيزياء موضوعاتها بالضرورة • فالانسان يصنع نفسه عن طريق تحديدات لا تظهر الا فى مجتمع يبنى نفسه بوساطة ما ينسب الى كل عضو من اعضائه من عمل خاص وعلاقة معينة بنتائج عمله ، وعلاقات انتاج مع غيره من أعضاء المجتمع • على أن يجرى ذلك فى نطاق عملية كلية totalization وعلى شريطة أن تؤيد تلك التحديدات ، وتدمج ذاتيا ، وتقاس بوساطة **(مشروع شخصى)** •

بينما يكون الواقع الانسانى عند « **ماركس** » فاعلية موضوعية objective activity فهو ليس القطب الآخر المتمثل فى اللافاعلية ، بل هو الفاعلية الانسانية الحية التى تتبدى فى كلية totality الانسان الفاعل داخل الطبيعة المادية• فالواقع الانسانى أو الفاعلية الحقيقية نقد وعمل فى آن واحد • فهو نظرية أثناء العمل ، وعمل مطابق للنظرية التى هى بدورها من صميم الواقع



ج.ب. سارتر

الذي يشكله الانسان (ملاحظات على فيورباخ) فليس ثمة واقع أو حقيقة معطاة قبل كل شيء ، بل ليس هناك سوى التحقق من صدق فكرنا ، ومن صدق قيمنا في الواقع نفسه ، بعد نفاذ العمل الانساني عنصرا جوهريا في تكوينه .

أما الواقع الانساني عند « ديوى » (البحث عن اليقين » فهو حصيلة ما يضاف اليه من ضروب تفاعل الانسان مع العالم الطبيعي . أو هو على حد تعبيره « متصل الخبرة أو التجربة » experiental continum الذي يضم الحالات الخاصة من التفاعلات داخل اطار مركب واحد . والمعرفة نفسها فعل يعدل ما هو قائم من قبل وتبتعث قيمتها من نتائج هذا التعديل . فليست المعرفة فعلا خاضعا للظروف الخارجية تماما بقدر ما هي فعل موجه بما فيه من قصد وغاية .

ونتبين من ذلك أنها فلسفات لا تسلم بالامر الواقع ، بل تتطلع دائما الى «المستقبل» من خلال اعترافها بقدرة الانسان على تغيير نفسه وواقعه من حوله ودعوتها الى ممارسة الانسان لفاعليته للعلو على الحاضر وتجاوزه .

فالانسان عند « سارتر » يصنع وجوده بقذف نفسه الى المستقبل . وهو لا يصنع ذلك الا بعد أن يسجل نفسه في عالم المادة الذي يتصدى له بوصفه مقاومة أو أداة .. وبذلك يكون في مقدور الانسان أن يصنع التاريخ لأنه قادر على تجاوز موقفه . فهو لا يتطابق مع موقفه ، ولكنه يوجد كعلاقة معه . وهو الذي يحدد كيف سيحيا فيه، وماذا يكون معناه بالنسبة اليه ، أي أنه ليس محدودا بذلك الموقف . ولا بد أن تنطوي العمليات التي تخطى بها هذا الموقف على الاوضاع الجزئية الخاصة التي تكونه والناس يصنعون التاريخ بهذا التخطي المستمر . وليس ثمة قانون باطن ، ولا كيان أسمى يسيطر على علاقات الانسان بغيره ، لأن الحوادث الانسانية لا تقع نتيجة اطار خارجي من العلية وليست مطابقة لأي اطار قبلي من التفسير . (نقد العقل الديالكتي) .

كذلك يقول « ماركس » أن الفلاسفة لم يعدوا أن يفسروا العالم على أنحاء شتى بينما ينبغي أن يغيروه . والحتمية لا تكفي نفسها بنفسها ولا بد أن تنضم اليها الفاعلية الانسانية لكي يصنع التاريخ . فالناس يصنعون تاريخهم على أساس من الاوضاع السابقة . الا أن التاريخ «**لايستخدم الانسان أداة لتحقيق غاياته كما لو كان التاريخ شخصا مستقلا ، وانما التاريخ فاعلية انسانية وهو يلاحق أهدافه الخاصة** » . (**العائلة المقدسة**)

ولا يختلف « ديوى » عن سارتر وماركس في التصور التقدمي للتجربة الانسانية . فهي تنطوي في ذاتها على ابراز الامكانيات المثالية . فان لم يكن للقيمة وجود منعزل مستقل ، فهي وسيلة لتنظيم جديد للواقع واعادة تشكيل له يحقق به الانسان معاني منشودة . وما يختزنه الواقع الانساني انما يقوم على فكرة التقدم . فالمستقبل هو الذي يحكم الخيال أكثر مما يحكمه الماضي ، وينتصب « العصر الذهبي » أمامنا ولا يستقر خلفنا ، والممكنات الجديدة تحثنا وتبعث فينا الاقدام . (اعادة البناء في الفلسفة) .

ولا تطرح تلك الفلسفات العلم من حسابها بل تستبعد النزعة العلمية المتحذلقة scientism التي تضيق من منهجه ، وتتعنت في تطبيقه ، بحيث تغلق دون الانسان آفاقا رحيبة من الفعل والابداع . ولاتحاول تلك الفلسفات ؛ وهي في صفاء مصادرها مبرأة من تحزب تلاميذها ، أن تقدم عقيدة كاملة نهائية بقدر ما تتيح منهجا واتجاها يسع الجديد من المعرفة ويتغير معه . فكأنها تقبل بمنطقها نفسه امكان تجاوزها في المستقبل ما دامت تسلم بأن الحقيقة ليست مطلقة وأن الانسان والعالم متغيران . وهي تشبه في هذا ما وصل اليه العلم في عصرنا الراهن الذي فقدت دعواه القديمة عن الحتمية الصارمة والموضوعية الجامدة مشروعيتها وجدواها فلم يعد الانسان أو الباحث العلمي مجرد شاهد محايد للأحداث والوقائع العلمية بل صار له دوره الحاسم في القيام بالملاحظة والتجربة ، وصوغ الاستدلالات والنتائج،وكشف القوانين والنظريات وهذا هو ما تؤدي اليه « **النسبية** » من القول بوجود « **الاطارات المرجعية** » لقياس الزمان . وما يثبت « **مبدأ اللاتعين** » عند هايزنبرج من تأثير

عملية الملاحظة على قياس وضع أو سرعة الجسيمات ٠

وتقترب هذه الفلسفات من طابع تطور العلم الذى يتمثل فى تضمن قوانينه ونظرياته ، وكذلك منهجه وأدواته على امكان تجاوزها وتغيرها بحيث تتفتح على كل ما يفضى اليه البحث المتصل من الجديد فى الكشف والتفسير ٠

وهكذا نجد أن فلسفة العصر تخترق أسوار مشكلاتها التقليدية لتحتضن كل مشكلات الانسان المعاصر على أساس من منظور شامل مؤلف من القيم ، ينطلق مما هو كائن ، متجاوزا اياه ، ومتطلعا الى « **ما ينبغى أن يكون** » لمستقبل الانسان ٠

٢ ـ ميلاد نظرية القيمة :

تسللت « القيمة » الى معجم الفلسفة حديثا ، ونفذت الى مذاهب الفلاسفة من أبواب متعددة ، وتحت أسماء مختلفة ٠ ولكنها لم تعمد موضوعا ومبحثا شرعيا من موضوعات ومباحث الفلسفة الا منذ زمن قصير يكاد لا يتجاوز نهاية القرن التاسع عشر ٠ غير أن الآراء التى تدور حولها لم تتبلور بعد ، وما تزال أحد موضوعات الفلسفة المعرضة للنمو والتطور ٠ فلم تتبين أهمية مشكلة القيمة فى تاريخ الفلسفة الا تدريجيا وفى أناة ومهل ٠ لذلك لا نعثر فى الفلسفات القديمة من تجعل من القيم مشكلتها المحورية أو حتى من تعبر عنها ٠ الا اذا قصدنا بالقيمة تعينها فى وعاء معيارى نوعى كالحق والخير والجمال ، فهنا نجد فى القيمة بحثا فلسفيا موصولا منذ أيام الاغريق ، ولكنه كان بحثا ضيق الدلالة يقيم الحدود والأسوار بين جوانب الفاعلية الانسانية التى لا تضمها نظرة شاملة ٠

ويقال أن « **لوتسه** » Lotze (المتوفى عام ١٨٨١) هو الذى استخدم مصطلح القيمة بالمعنى الفلسفى (رويه ، فلسفة القيمة) ٠ أما « لوتسه » فيعتقد أن « **نيتشه** » هو وحده الذى استطاع أن يتيح لهذا المصطلح اذاعته واشاعته فهو المسئول عن سيادة القيمة تصورا أسمى ومفهوما أقصى للفلسفة ٠

والى « **ريتشل** » (المتوفى عام ١٨٨٩) تنسب التفرقة المشهورة بين أحكام القيمة وأحكام الواقع ، واليه تنسب أيضا تبعية أحكام الواقع لأحكام القيمة (لافيل ، بحث فى القيم) ٠ أما فندلباند ، فالفلسفة لديه هى علم القيم بينما العلوم التجريبية وحدها هى التى تفى بالوقائع ٠

وأما فى بريطانيا وأمريكا فقد أبطأ مقدم نظرية القيمة حتى استطاع « **جوسيا رويس** » و « **شيللر** » والبراجماتيون أن يرغموا تصور القيمة على التأقلم فى بلادهم ٠



ديوى

وفى فرنسا ، مكثت نظرية القيمة طويلا خارج أبواب الفلسفة ، ولم يؤذن لها بالدخول الا منذ زمن قريب على يد « **لافيل** » و « **لوش** » و « **سارتر** » و « **بولان** » حيث دخلت القيم شريكا فى مبحث الميتافيزيقا والأنطولوجيا ٠

٣ ـ مكانة القيمة من المذهب الفلسفى

لا تحتل نظرية القيمة مكانة محددة لا تعدوها عند كل مذهب من مذاهب الفلاسفة المحدثين ٠ فهى قد تنزوى تارة فى ركن ضئيل من المذهب عندما لا يعرض لها الفيلسوف الا بوصفها قيمة نوعية تندرج تحت علم من العلوم المعيارية كالأخلاق أو المنطق أو الجمال ٠ وقد تقفز تارة أخرى الى قمة مذهب لتغدو طابعه الغالب ، ومبدأه الموجه ، ويكون لها دلالتها المنهجية العامة التى تسوق نظرة الفيلسوف الى مشكلات الفلسفة جميعا ، وتحكم مواقفه منها ، وحلوله التى يتقدم بها ٠

وقد لا يصرح الفيلسوف ، فى الحالة الاخيرة بسيادة القيمة لمذهبه ٠ وهذا هو الحال غالبا فى معظم فلسفات العصر ـ وعندئذ يتطلب التعرف على موقفه من القيمة تحليلا لمواقفه من سائر مشكلات فلسفته ٠ والى مثل ذلك ما ذهب اليه « فيليب وينر » فى تحليله لمذاهب كل من تعرضوا للتاريخ الانسانى بغية كشف نظرية القيمة السائدة لديهم ٠ فكل المذاهب الفكرية فى رأيه فروض مشحونة بالقيمة سواء صرحت بذلك أو أنكرته (وينر : وجوه القيمة) ٠

غير أن كثيرا من الفلاسفة لم يكتموا اعلانهم لمكانة القيمة الحقيقة من مذهبهم ٠ ففلسفة



« نيتشه » كلها يمكن أن تعد نظرية فى القيمة **فهو يتخذ من القيمة مبدأ لمذهبه وغايته** • والحياة عنده ، بمختلف جوانبها ، عملية متصلة من التقويم • والبحث عن الحقيقة انما يعبر عما يسميه بارادة القوة أكثر مما يعبر عن الوصف المنزه للأشياء • «**وقيمة**» الفكرة أكثر دلالة وأشد أهمية من « **حقيقتها** » • ويمكن أن تكون منظورات القيمة التى يحيا بمقتضا الافراد « **ضرورية** » رغم أنها ليست «**موضوعية**» • فلعل «**اللاحقيقة**» تحمل من القيمة أكثر مما تحمله الحقيقة نفسها فى الكثير من المواقف • وهو يرفض المعرفة الموضوعية الا اذا كانت وسيلة الى غاية تحول ممكنات الانسان الى أفعال • ويحذر نيتشه ويسخر أحيانا مما يمكن أن تسلم اليه النزعات العقلية أو العقليات العلمية من امتناع عن القبول أو الرفض ، والتوقف عن اصدار الاحكام عما يكون أفضل أو أسوأ ، فهذا من شأنه أن يوهن فى البشر قدراتهم النقدية والتقويمية التى يفتقرون اليها أساسا للحياة •

كذلك كانت فلسفة « **ريكرت** » فلسفة معيارية ينحل فيها تصور « **الواقع** » لى تصور « القيمة » • والقيم لا توجد بوصفها شيئا ماديا بل توجد بتصديقنا عليها واقرارنا بصحتها ، ونحن فى هذا مقودون بالمعنى ، ملزمون بما ينبغى أن يكون • وكذلك الحال فى النزعة الانسانية عند شيللر الذى يوحد بين الوقائع facts والقيم ، كما يوجد بين الحقائق truth والقيم • ومن العبث لديه البحث عن أى ضرب من ضروب الوجود يمكن أن يكون متحررا تماما من التقويم ، فهذا هو ما يدلنا علية التاريخ (شيللر : دراسات فى النزعة الانسانية) •

وأما نيكولاى هارتمان فالقيم عنده اطارات التجربة الانسانية للأشياء • وأقام بذلك الأخلاق أو الأكسيولوجيا بوجه عام فى نطاق الانطولوجيا • والقيم هى التى تحدد الوجود وتعينه ولكن على نحو غير مباشر •

والقيمة عند « ماكنزى » مبدأ تفسيرى بعد انهيار تصور الجوهر أو الماهية القديم فى الفلسفة تحت تأثير العلم الحديث ، ومن ثم يعمد الى تصنيف الفلاسفة ومذاهبهم على أساس موقفهم من القيمة (ماكنزى : القيم القصوى)

وتردد فلاسفة آخرون فى الاعتراف بالقيمة طابعا صريحا لمذاهبهم وان كانت القيمة تقوم بدور المحرك الأول لفلسفتهم • **فسارتر يقول أن**



غاية الوجودية هى اقامة ملكوت انسانى يكون نسقا من القيم المتميزة عن العالم المادى ، وليس نسقا من الخواص والصفات التى تشكل المنضدة أو الحجر • وقيمة الحياة عنده هى المعنى الذى يختاره الانسان لها •

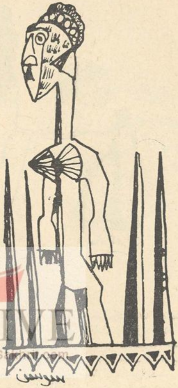
كذلك ديوى فى محاولته لاعادة بناء الفلسفة يجعل منها فلسفة عملية تتطابق مع نظرية القيمة : **والقيمة لا توجد منعزلة ـ مستقلة بل هى وسيلة وأداة لتنظيم جديد للموجود واعادة تشكيل له تحقق به غايات مقصودة • والعلاقة بين الأشياء من جهة أنها موضوع للمعرفة ، وبينها من جهة أنها قيمة ، هى العلاقة بين « الفعلى أو الواقعى » وبين « الممكن »** •

وقد لا يأتى تصور القيمة صريحا على الدوام فى مذهب كل فيلسوف حديث • كما لا يستقر فى مكان متعارف عليه عند كل مذهب ، بل قد يستبدل به تصورات أخرى • لذلك تتباين مواضعه فى مختلف المذاهب • ففى الامثلة الأخيرة تجلى تصور القيمة سائدا منتشرا فى سائر المذهب عند من يوليه الاهمية العظمى ، فيجعله محور فلسفته وطابعها • ولكنه عند من يفردون له مجالا محدودا يزاول فيه نفوذه ، فليس بينهم اجماع على هذا المجال • فمنهم من يكتفى به تصورا للخير أو الصواب فى الاخلاق ، والى هؤلاء يرد معظم ما قيل فى القيمة • ومنهم من يضفى على الحق أعظم قيمة ويرد اليه سائر القيم ، فتصبح الاخلاق منطق السلوك وليس المنطق هو أخلاق الفكر كما كان يقول « ريكرت » • ومنهم من يضع الجمال تتويجا للقيم كافة مثل بولدوين وماكنزى ومور • ومنهم من جعل الدين أو القداسة كمال القيم وقمتها الشامخة ، فمجال القيم عند ريتشل هو الدين • كما أن الدين عند هوفدنج هو صيانة القيم • كذلك حمل كيركجارد حملته الشعواء على مدرج الجمال ثم على مدرج الاخلاق ونقدهما لحساب المدرج الثالث الأخير من مدارج السلوك الانسانى وهو مدرج الدين •

وعلى هذا النحو رفعت مشكلة القيمة الحدود التى كانت تقف بين مباحث الفلسفة التقليدية ، وسعت الى التخفف من وطأة التخصصات الموهومة لهذه المباحث ، وحملت الفلسفة الى أن تتحسد المذاهب والأفكار فى مواقف وقرارات ينبغى أن يختارها المفكر ويلتزم بها •

« صلاح قنصوه »

الأدب الأفريقى المعاصر



يثير الادب الافريقى الحديث اهتماما كبيرا فى جميع أنحاء العـــالم الآن · ففى انجلترا وفرنسا مثلا أخذت الكتابات الافريقية تتوالى الواحدة تلو الاخرى منذ منتصف الاربعينات تقريبا · وزادت خصوبة الانتاج الافريقى حتى لا يكاد يمضى شهر دون أن يقدم «الملحق الادبى للتايمز» مثلا عددا من الاعمال الافريقية من روايات وقصص قصيرة ومجموعات من القصائد الشعرية المختارة · وانتقل الاهتمام بالادب الافريقى الحديث الى الولايات المتحدة وروسيا فأخـذت الاولى فى اصـدار مسلسلات للأدب الافريقى وافردت له مجلات دورية بأكملها ، بينما أخذت الثـانية فى ترجمة بعض عيون هذا الادب الى اللغة الروسية ·

وقد أخذ هذا الاهتمام بالادب الافريقى ينتقل الى العالم العربى · الا أنه بالرغم من اهتمامنا هنا فى الجمهورية العربية بالشئون الافريقية بوجه عام وبتقوية الروابط الثقافية معها بوجه خاص فان الأدب الافريقى لم يحظ منا الى الآن الا ببضعـة مقالات متفرقة فى المجلات الادبية أو الجرائد ، ولم تظهر الا بضعة ترجمات قليلة لعدد من القصائد أ والقصص القصيرة · أما مجلة « الأدب الافرو الآسيوى » الصادرة عن المؤتمر الافريقى الآسيوى فقد احتجبت بعد ظهور الاعداد الثلاثة الاولى منها ، بينما قد ينتظر ما يتم ترجمته من أعمال دوره فى النشر سنوات نظرا لعدم وجود سلسلة مخصصة له·



سنجور

د . أنجيل بطرس

وينقسم الادب الافريقى الحديث من حيث اللغة التى يكتب بها الى قسمين كبيرين : قسم مكتوب باللغات المحلية المتعددة وقسم مكتوب باللغات الاوربية الحديثة وأهمها الفرنسية والانجليزية ثم البرتغالية والاسبانية . أما القسم الاول فيصل الى العالم الخارجى عن طريق الترجمات الى احدى اللغات العالمية مثل الانجليزية أو الفرنسية . ولكن معظم هذه الترجمات لا تعنى بالغرض وتتعرض لكثير من النقد لقصورها عن نقل العمل الادبى سواء كان قصيدة شعرية أو قصة قصيرة أو رواية بكل ما تتسم به من جمال وفن . ولعل السبب فى ذلك صعوبة الترجمة من هذه اللغات المحلية التى تختلف اختلافا جذريا عن اللغات التى يترجم اليها واعتماد بعض هذه اللغات في كثير من الأحيان على موسيقى الألفاظ ورنينها وعلى التركيبات اللغوية الخاصة التى تنقل معانى يصعب نقلها الى لغة أخرى دون أن تفقد الكثير من قيمتها اللغوية والفنية . وقد يكون السبب فى سوء هذه الترجمات أيضا اما أن الكتابات الجيدة حقا والمكتوبة بهذه اللغات المحلية قليلة واما أنه لم يكتشف منها بعد مايستحق الترجمة .

أما القسم المكتوب باللغات الاوربية والذى ينشر اما فى هذه البلاد الاوربية واما فى البلاد الافريقية ذاتها فهو حتى الآن القسم الذى يسترعى الانتباه والدراسة .

وقد كان الأدباء الافريقيون الذين يكتبون بالفرنسية أو بالأحرى الشعراء منهم هم الرواد الأول الذين استوقفوا أنظار العالم بنشاطهم الخلقي الابداعي الذي ظهر بغتة وبشكل ملفت • ثم تبعهم كتاب الانجليزية في غرب أفريقيا وخاصة في نيجيريا • وقد برزوا أولا في مجال الرواية والقصة القصيرة والسيرة الذاتية ، ثم بدأ لهم نشاط ملحوظ في ميدان الشعر في الحقبة التالية لهذه الصحوة الأدبية النادرة • ويكتب بالفرنسية أولئك الكتاب الذين نشأوا في مناطق كانت تحت النفوذ الفرنسي ومازالت اللغة الفرنسية فيها اللغة الرسمية ولغة التعليم ، وكذلك الأمر بالنسبة للغة الانجليزية • فقد كان الكميرون الفرنسي سابقا أو جمهورية الكميرون في أوائل الخمسينات مثلا أحد مراكز هذا النشاط الأدبي الرائع كما كانت نيجيريا ومازالت من أغنى المناطق الأفريقية بالأدباء الذين يكتبون بالانجليزية •

ومن المعروف أن الطلقات الأولى في مجال خلق أدب أفريقي حديث كما يقول أحد النقاد قد أطلقها كتاب ليسوا أفريقيين ، بل كتاب سود من منطقة البحر الكاريبي ، ولعل أعلاها وأهمها كانت صيحة **ايميه سيزار** التي أطلقها في مجلة فرنسية نشرت له **مذكرات العودة الى الوطن** في ١٩٣٩ • وقد وجدت هذه « **المذكرات** » لها قراء في السنوات القليلة الثالثة وكانت بداية حركة أدبية جديدة بين الزنوج المتحدثين بالفرنسية عرفت فيما بعد « **بالزنجية** » • وليس هنا مجال الخوض في كنه هذه الحركة ومظاهرها • ولكن نظرا لأهميتها الكبيرة بالنسبة لكثير من الكتابات الأفريقية الفرنسية فسنشير الى بعض جوانبها باختصار • بدأت هذه الحركة في كوبا في ١٩٢٧ بين السود من سكان تلك البلاد • وهي في جوهرها حركة لاثبات الذات الزنجية الاصل داخل الحضارة الأوربية ، حركة حدت بالشعراء الأفريقيين الى تأكيد زنجيتهم والتفاخر بلونهم وباصلهم الأفريقي والى احياء التراث الأفريقي ودعم الشعور باختلاف الافريقي واستقلاله ، وتبع ذلك بالضرورة ثورة على الاستعمار الاوربي ومحاولته طمس معالم الحضارة الافريقية العريقة وسلب الافريقي حقه في الاستقلال والحرية واستنزاف دماء القارة السوداء ودماء أبنائها • والجدير بالذكر أن هذا الجيل الجديد من الكتاب قد وجد استعدادا لدى شعوب أوربا للاستماع إليه والانصات الى ما يقول وقد بهرتهم هذه الفورة من الحماس والابداع • ويذهب بعض النقاد الى القول بأن ذلك كان مظهرا من مظاهر اهتمام أوربا في ذلك الوقت بافريقيا وبكل ما هو افريقي كرد فعل طبيعي في الغرب لما شاهده من مآسي الحرب العالمية الاولى ومخازيها •

وكانت مجلة التقدم : Revista de Avance من أكبر مشجعي هذه الحركة في كوبا الاسبانية في الفترة ما بين ١٩٢٧ ـ ١٩٣٠ • وسرعان ما بدأت حركة مماثلة بعض الشيء في هايتي الفرنسية • ثم نشر الشاعر الافريقي السنغالي **ليوبولد سيدار سنجور** قصيدة « **الرسالة** » وفي نفس الوقت اجتذبت « **المجلة الوطنية** » : La Revue Indigène في هايتي جماعة من كتاب هايتي الشبان ووجهت اهتمام الفنانين والكتاب ورجال الفكر في هايتي الى اكتشاف كل ما هو افريقي في تراثهم وتمجيده •

وهكذا جعل كل هؤلاء الكتاب الذين يستخدمون الاسبانية والفرنسية فكرة افريقيا فكرة مركزية في أعمالهم ، بالرغم من أن افريقيا بالنسبة لهم كانت « حالة نفسية أكثر منها حقيقة جغرافية أو سياسية » *

أما نظرتهم الى افريقيا فكانت تختلف كثيرا من جماعة الى أخرى • فقد كانت تعني بالنسبة للبعض العصر الذهبي الذي سبق تجارة الرقيق وهتك أوربا البيضاء

(Gerald Moore, Seven African Writers, 1962, p. X).

لعرض القارة الافريقية ، وللبعض الآخر كانت تمثل افريقيا نهاية مهانتهم وذلهم وآلامهم الحاضرة ، ودولة المستقبل التى تتحقق فيها أخيرا آمال أبنائها ؛ ولفريق ثالث كانت تمثل نوعا من الفردوس الزنجى يسافر اليه عند الموت جميع الملونين ويجدون الأخوة والراحة الأبدية ٠

فاذا حاولنا التعرف من قرب على الشعر الكاريبى وجدنا أنه شعر يكتبه قوم يعيشون بعيدا عن وطنهم الطبيعى افريقيا ، فهم مع احساسهم بافريقيتهم الا انه يراودهم احساس بأنهم قوم منفيون ، مبعدون عن أرضهم وأرض أجدادهم ، ولذا يطلق على هذا الشعر «شعر المنفى» ٠ وهو يختلف بالطبيعة عن الشعر الافريقى الذى يكتبه قوم ولدوا فى افريقيا وقضوا بها حياتهم باستثناء فترات قصيرة يقضونها فى أوربا لتلقى العلم ، كما يتضح عند دراسة الشعر الزنجى الافريقى ٠ ولعل خير من يمثل الشعر الزنجى الكاريبى هو الشاعر **ايميه سيزار** ٠ فشعره يجمع كل خواص الكتابة الكاريبية ويمزج بينها فى فكرة واحدة هى فكرة الزنجية ٠ ومن هذا الشعر تأكيده للنواحى الحسية الجنسية ، وموسيقاه الواضحة القوية واهتمامه بابراز التضاد بين هذه الصفات التى تمثل افريقيا وما تمتاز به أوربا من برود وعقلانية مجردة ٠ وهو لا ينكر بدائية الشعوب السوداء ولا يخجل منها بل على العكس من ذلك يجد نشوة كبرى فى تمجيدها والتفاخر بها ، معلنا أنها الدواء الذى يمكن أن يقدمه الزنجى وحده لعالم مريض غارق فى الاهتمام بالآلة والمادة وأعمال العقل وحده فى شئون الحياة ٠

ولد **سيزار** فى مرتينيك فى ١٩١٣ وذهب الى باريس وهو فى الثامن عشر من عمره ليدرس فى كلية «الاكول نورمال» ، وهناك التقى بطالب من السنغال يصغره بسبع سنوات هو **ليوبولد سيدار سنجور** ٠ كما التقى الاثنان بطالب ثالث من غيانا الفرنسية هو **ليون داماس** وهو أول أفريقى يقتحم الأدب الفرنسى بقصائده الملتهبة ؛ ويعد هذا اللقاء نقطة البداية لأدب غرب افريقيا الفرنسى ، بالرغم من أنه لم يبدأ أى منهم الشعر الا بعد ذلك بعدة سنوات ٠

وعند نهاية الحرب العالمية الثانية توالت عدة أحداث معلنة عن صحوة شعور جديد بالتضامن ووحدة الهدف بين الكتاب الملونين فى جميع أنحاء الامبراطورية الفرنسية من مدغشقر الى مرتينيك ، وتوالى ظهور الكتابات الافريقية ٠ فبالرغم من أن **سنجور** كان يكتب الشعر منذ ١٩٣٨ الا أنه لم يتمكن من نشر أول مجموعة شعرية له الا فى ١٩٤٥ تحت عنوان: «**أغنيات الظل**» :Chants d'Ombre ٠ وفى ١٩٤٦ ظهرت مجموعة أخرى **لسيزان** تحت عنوان «**سواعد المعجزات** Les Armes Miraculeuses وفى ١٩٤٧ أعيد نشر « **المذكرات** » بالفرنسيه والانجليزية ٠ وفى نوفمبر من نفس العام ظهر أول عدد من المجلة الهامة : « **الوجود الافريقى** » ٠ ثم ظهر لسنجور مجموعة « **المنتخب الجديد من الشعر الزنجى والملجاشى** » تتصدرها مقدمة طويلة لجين بول سارتر فى ١٩٤٨ ٠ وتعد هذه المجموعة الشعرية أهم عمل فردى فى الحركة بأجمعها. وان دلت على شيء فقد دلت على تباين هذه القصائد وتعدد وجوهها واتساع مداها ٠ ويمكن القول بأنه منذ ١٩٤٨ قامت فكرة الزنجية على سواحل غينيا الافريقية كما قامت على الجانب الآخر من الاطلنطى ٠ وفى حماس تلك الفترة لم يلحظ أحد بعض التناقضات الاساسية بين وجهات النظر الكاريبية والافريقية ٠

أما فى الجزء المتحدث بالانجليزية من غرب افريقيا فلم يكن لهذه الاحداث أثر يذكر ٠ ولعل ذلك يرجع الى عدم اهتمام المجتمع فى غرب افريقيا بمسائل الفن والادب

من ناحية والى أن الشعراء ورجال السياسة فى الامبراطورية الفرنسية (من أمثال سنجور وداماس وسيزار) كانوا جميعا أعضاء فى الجمعية الوطنية الفرنسية وقادة للحركة الوطنية فى بلادهم مما لا نظير له فى مناطق النفوذ البريطانى من ناحية أخرى · ولعل السبب أيضا هو حاجز اللغة اذ لم يكن يعرف الفرنسية من سكان نيجيريا أو غانة أو سيراليون الا القليلون ·

ويرى النقاد أسبابا كثيرة لعدم تأثر أدب غرب افريقيا بفكرة الزنجية الا قليلا، أهمها ان الاتجاه الواقعى والتأملى الذى يظهر فى أدب غرب افريقيا بعيد كل البعد عن الاتجاه الرومانسى البلاغى الواضح فى الشعر الزنجى · لتأثرهم بالاتجاه الانجليزى الواقعى · ولعل أهم الأسباب جميعا هو روح الاستقلال الواضحة فى أعمال أدباء غرب أفريقيا أو أدباء نيجيريا بالذات مثل : **عاموس تيوتولا ، وشينوا اشيبى ، وسبريان أكونسى** (*) فاذا بحثنا عن أثر خارجى فيمكن القول بأنهم أو الأخير منهم على وجه التحديد قد تأثروا بالادباء الزنوج الامريكيين أو أدباء جزر الهند الغربية الذين يكتبون بالانجليزية مثل **ريتشارد رايت وكونتى كولين ، ولانجستون هيوز وكلود ماكاى** أكثر من تأثرهم بأدب الزنجية ، فبالرغم من وجود فكرة المنفى وتمجيد افريقيا هنا ، الا أن النبرة هنا هادئة حالمة ، وتختلف تمام الاختلاف عن النبرة الحماسية لأدباء كوبا ·

فالى جانب اختلاف موقف الافريقيين فى افريقيا عن موقف اخوانهم فى المنفى فاننا نجد فى كتابات أدباء غرب افريقيا الذين يكتبون بالانجليزية ميلا واضحا لتصوير الواقع بموضوعية وبصيرة نافذة كما يفعل **شينوا اشيبى** فى روايته الثانية : « **لقد مضى عهد الراحة** » (No Longer at ease) · وتبدو هذه الواقعية أيضا فى بعض كتابات الشبان من كتاب الجزء الفرنسى من افريقيا مثل **فرديناند أويوتو ومونجوبتى** · وكذلك فان الشعراء الشبان فى نيجيريا وغانا مثل **وولى سوينكا** قد تأثروا ببعض الشعراء الانجليز المعاصرين · وبالرغم من ذلك فان ما يكتبونه من شعر شعر مبتكر تماما يهتم أكثر ما يهتم باللحظات والأماكن المعينة وليس بالتعميمات عن الجنس الابيض أو الموقف الثقافى أو موت الاستعمار · اذ يهتم هذا الشعر أولا وقبل كل شىء بالتجرب الشخصية العميقة ، بعكس الشعر الفرنسى الذى يميل الى التعميم ·

ولعل أهم ما يميز الجيد من الادب الافريقى الحديث أن له شخصيته الخاصة واهتماماته الخاصة · هذا بالاضافة الى تلك الصفات التى تجعل منه أدبا عالميا يستمتع به القارىء الافريقى وغير الافريقى · ومن المواضيع الهامة التى يعالجها الادب الافريقى فكرة غزو الحضارة الاوربية للحياة الافريقية وقضائها فى كثير من الاماكن على نوع متميز من الحياة له تقاليده ومعتقداته وقد تكون له مساوئه ولكن له أيضا محاسنه وقيمه ، التى لم يكن المستعمر الاوربى بقادر على فهمها أو استيعابها لأنه كان ينظر الى القارة السوداء نظرة ضيقة خاطئة · ومنها أيضا التأرجح بين القديم والجديد وبين ما هو افريقى بحت وما هو أوربى ، ثم الشعور بالضياع الذى يقاسى منه بعض من لا يتيسر لهم التأقلم واختيار طريق يرضى نزوعهم الى الاحتفاظ بافريقيتهم مع الافادة مما قد تتيحه لهم الحضارة الاوربية من فرص للتقدم · ومنها أيضا بحث الافريقى عن مكانه الحقيقى فى هذا العالم الغريب · ومنها وضع الافريقى المثقف وسط أهله وشعوره بالغربة بينهم ·

---

* انظر مثلا المرجع السابق ص ١٨ من المقدمة ·

أضف الى ذلك تصوير ذلك العالم الافريقي المجهول للكثيرين تصويرا فنيا رائعا، ووضعه على الخريطة الادبية قبل أن يختفى نهائيا أمام زحف الحضارة الاوربية .

فالأدب الأفريقي اذن أدب انساني يصور الواقع من ناحية والماضي من ناحية أخرى ولكنه في كلتا الحالتين يرنو الى مستقبل أكثر استقرارا وشعورا بالامن والانتماء الى أرض حبيبة وحضارة عريقة باقية .

أما الأسماء التى لمعت فى سماء الادب الافريقي الحديث فمن أهمها في مجال الشعر ، كما رأينا ، الشاعر ليوبولد سيزار سنجور وهو من أوائل من عملوا بكل ما أوتوا من ذكاء وحب للاستطلاع وقدرة لغوية ومعرفة بالادب على اكتشاف حقيقة الافريقي «**واعطاء الأجناس السوداء لسانا**» . وديفيد ديوب الذى قتل فى حادث طائرة ولم يجاوز الثالثة والثلاثين من العمر ، ولكنه كان قد أظهر نبوغا فذا فى حياته القصيرة وكان يرجى له مستقبلا زاهر . ولد ديوب لأب سنغالى وأم من الكميرون ولكنه ولد وقضى معظم طفولته فى فرنسا . وكان دائم الشعور بالضغط والتهديد وقسوة الاستعمار .

أما **كامارالى** من غيانا العليا فقد شهد الحياة الافريقية التى يسودها شعور بالكرامة والقيم الانسانية فى اقليم كوروسا الذى لم تقو فيه شوكة الاستعمار قط بالشكل المعهود . فاذا ما كان ديوب يمثل الافريقي الذى يعيش بعيدا عن افريقيا فان كامارا لى يمثل الافريقي الذى يعيش فى قلب افريقيا ويصورها تصويرا رائعا فى سيرته الذاتية « **الطفل الأسود** » (١٩٥٤) . وبينما يشعر ديوب بالضغط والتهديد وقسوة أوربا ، لا تكاد فكرة الاستعمار تسترعى انتباه كامارا لى ، وتكاد كاروسا أن تكون بالنسبة له بلدا مستقلا . وبالرغم مما قد يقال عن المثالية التى يضفيها الكاتب على مثل هذه الصور الا أن تصوير لى لافريقيا يمتاز بصدق التصوير وصدق العاطفة .

وفى مجال الرواية يعد كامارا لى من أهم الروائيين الذى يكتبون بالفرنسية وأهم أعماله « **بريق الملك** » Le Regard du Roi (١٩٥٥) ، ثم «عيون التماثيل» (١٩٥٩) وأخيرا Dramous (١٩٦٧) .

وهناك أيضا **مونجو بتى وفرديناند أويونو** . أما الأول فيعد موهبة فذة ، وأبدى مونجويتى نضجا سريعا فى سنوات قليلة فنشرت له ثلاث روايات ولم يجاوز السادسة والعشرين هى : «المدينة القاسية» (١٩٥٤) ، و «يسوع بومبا المسكين» (١٩٥٦) ثم «المهمة المنتهية» (١٩٥٧) .

●

أما فى أفريقيا المتحدثة بالانجليزية فقد برز من كتاب نيجيريا : **عاموس تيتوالا** ، **وسبريان أكومنسى** ، **وشينو أشيبى** من الروائيين ، وبرز من الشعراء لى سونيكا الذى استهوته الرواية أيضا فكتب «المترجمون» The Interpreters (١٩٦٧) . ومن الروائيين الشبان **كلمنت أجونوا** النيجيرى مؤلف « **أكثر من مرة** » More than Once و **ت.م. ألوكو** من كينيا وكتب « **قريب ورئيس عمال** » Kinsman and Foreman وجيمس أنجوجى الكينى أيضا وكتب «**حبة قمح**» A Grain of Wheat ، وجميعها ظهرت فى ١٩٦٧ .

ولعل الرواية التى تقوم أساسا كنوع أدبى على تصوير الحياة الانسانية من خلال تصويرها الواقعى للتجارب الفردية المعنية أكثر الانواع ملاءمة لتصوير الواقع الافريقي ، ولعل هذا هو السبب فى ايثار كتاب الانجليزية لها وبالتالى لنجاح عدد

كثير منهم على المستوى العالمي · وتمتاز هذه الاعمال الروائية الافريقية جميعا الى جانب مميزاتها الفردية بروح الفكاهة والصور الحية والقدرة على الخلق والابتكار ·

ويعد توتوالا أول كاتب نيجيري يحقق شهرة واسعة · وهو صاحب موهبة فريدة دون شك · وأهم أعماله «شريب الخمر» (١٩٥٢) ثم «حياتي في غابة الاشباح» (١٩٥٤) ثم «سمبي والد الغابة السوداء» (١٩٥٥)، و «الصيادون الافريقيون الشجعان» (١٩٥٨) · ومما يستحق الذكر أن توتوالا لم يتلق تعليما يذكر، فقد توقفت دراسته بعد الفصل الخامس الابتدائي، ولكنه تمكن بما أوتي من مقدرة وثقة بالنفس من أن يصبح أول روائي نيجيري يعترف به دوليا · ولا تقتصر كتاباته على تصوير الواقع الافريقي بل تستخدم هذا الواقع استخداما رمزيا أيضا بحيث يمكن قراءة أعماله على عدة مستويات والخروج منها برؤى غنية مختلفة عن الحياة الانسانية · ولذا يميل بعض النقاد الى اعتبار توتوالا صاحب رؤيا وكاتب ملحمي أكثر منه مجرد روائي ·

أما شينوا أشيبي فقد حازت أولى رواياته «الاشياء تتداعى» Things fall apart (١٩٥٨) نجاحا كبيرا عند نشرها، واستقبلت استقبالا حارا في أوربا وأمريكا · وهي تعد الآن من روائع الأعمال الادبية الافريقية التي يعترف الجميع بأصالتها وجمالها · تبعتها «لقد مضى عهد الراحة» (١٩٦٠) ثم «سهم الله» : The Arrow of God (١٩٦٥) ثم أخيرا «رجل من الشعب» : A man of the people (١٩٦٦) ·

فاذا ألقينا نظرة متمهلة بعض الشيء على روايته الاولى كمثل من أمثلة الرواية الافريقية، وجدنا أن «الأشياء تتداعى» تحكي قصة مأساة **أوكونكو** : أحد أقطاب قبيلة «أوبي» في الفترة التي أخذ الرجل الابيض فيها في الظهور على مسرح الاحداث الافريقية والتوغل في القرى الداخلية · ويصور أشيبي في أسلوب سهل ممتع سلسلة الاحداث التي يعيشها اوكونكو منذ نشأته الاولى، وجهاده وعمله المتصل ليحقق مركزا ممتازا في القبيلة، ثم سقوطه نتيجة لكبريائه واندفاعه وتمسكه ببعض القيم الخاطئة، وخوفه من أن يتهم بالجبن أو الضعف أو التردد ــ وهي صفات كان يتصف بها والده الفاشل ــ مما يدفع به الى الشطط واساءة التصرف · ويغضب أوكونكو الهة الارض بسفك دم بريء فينفى من أرضه وعشيرته عقابا له، وما يكاد يعود بعد انتهاء فترة نفيه حتى يرتكب حماقة أخرى بقتل أحد رجال الامن التابعين لقوة الرجل الابيض ويضطر أن يقدم على الانتحار مقترفا بذلك عملا **مشيناومحرما** في قبيلته، خشية العقاب، بل وربما نتيجة ليأسه من أن يظهر رجال قبيلته الشجاعة والقوة والاقدام التي عهدها منهم ·

وينجح المؤلف نجاحا كبيرا في تصوير شخصية أوكونكو من جميع نواحيها فهو المصارع البطل والمحارب الشجاع والصديق المخلص والزوج العادل والأب العطوف بالرغم مما يبديه دائما من الشدة والقسوة لأبنائه وزوجاته · ولكن من الخطأ أن نتصور أن مأساة أوكونكو كفرد هي موضوع الرواية الرئيسي · ان ما يرمي اليه أشيبي حقا هو تصوير نوع من الحياة بأكمله، يمثل أوكونكو بعض نواحيه · ولعل من دواعي نجاح المؤلف أنه خلق شخصية حية لفرد متميز كما نجح في خلق صورة تنبض بالحياة لعشيرة بل لقرية افريقية بأكملها، بما لها من معتقدات وعادات وروابط قوية، تربط أفراد القبيلة بعضهم بالبعض الآخر وبآلهتهم وأسلافهم والارض التي يعيشون عليها · يقدم صورا حية لبعض الاحتفالات العائلية والقبلية، للاجتماعات الرياضية، والمعارك التي كثيرا ما تنتهي بالولائم التي تجمع بين القبيلتين المتحاربتين

بعد أن يفضا النزاع ويعود السلام بينهما ، ولمراسم الزواج والمراسم الجنائزية واحتفالات الأسلاف وغيرها ٠

واذا كان شينوا أشيبى يرمى الى تصوير تلك الحياة التى تكاد تختفى كلية تحت وطأة الغزو الابيض للقارة الافريقية ، فانه يرمى أيضا الى تصوير أثر هذا الغزو فى حياة سكان تلك القرية الآمنة ، وما يسببه من فرقة بين أهلها ، ومن قلق وشك وبلبلة فى أذهان أبنائها عندما يرون معتقداتهم وقيمها التى توارثوها جيلا بعد جيل ، يضرب بها الرجل الأبيض عرض الحائط دون أن يمسه سوء أو يصيبه أذى ولا تحل به لعنة من لعنات الآلهة أو الأسلاف ، وما يحسون به من شعور بالضعف والمهانة عندما يقفون مكتوفى الايدى أمام ذلك الخطر الداهم الذى سلب قوتهم وفرق بينهم فتداعت الاشياء من حولهم ٠

ومن أهم الصفات التى تكسب هذه الصورة قوة وتعبيرا تلك الموضوعية التى يلتزم بها أشيبى من بداية الرواية الى نهايتها ٠ اذ كثيرا ما يتساءل القارىء « ترى ما موقف المؤلف من كل هذه الاحداث ؟ » ومعنى ذلك أن الصورة وحدها هى التى تتحدث الى القارىء وتنقل اليه ما فى نفس الكاتب من معان وأحاسيس وتبصره بما فى هذه الحياة من قسوة وقيم خاطئة من ناحية ، ومن بساطة وجمال وشاعرية ، تتجلى كما أشار الى ذلك أشيبى فى حديث صحفى ـ «فى الطريقة الجماعية التى يشارك بها الجميع فى لحظات السعادة والحزن والعمل ، وفيما لها من فن وموسيقى ٠ »

ولعل المؤلف يقول كلمته فى اختياره للحظات المفعمة بالمعنى ، التى يصورها ، مثل تلك اللحظات التى تصور أوكونكو المصارع الشجاع وما تتركه شجاعته وفنه من أثر فى قلب ملكة جمال القرية التى لا تستطيع أن تتزوجه لفقره ، ولكنها لا تستطيع مقاومة حبه فتهجر زوجها وتلقى بنفسها بين يديه ٠ ثم تلك اللحظة التى يسيطر فيها القلق على أوكونكو ٠ بالرغم مما يبديه من رجولة وشجاعة حين تصطحب كاهنة الهة الكهوف والجبال ابنته ازنما التى يحبها ويؤثرها على غيره من أبنائه ، فى ظلمة الليل الى هيكل تلك الالهة ٠ ثم حبه لذلك الصبى ايكيميفونا الذى تقضى القبيلة بقتله ، فلا يتردد أوكونكو فى القضاء عليه ولكنه يقضى الليلة تلو الاخرى ساهرا معذبا لا يذوق للراحة طعما ٠ ثم هناك أوكونكو فى المنفى يخطط لعودته الى وطنه ويسأل ابنته الجميلة ازنما أن ترد عنها الخطاب حتى تعود الى وطنها ، علما منه بقيمة جمال ابنته فى جذب الخطاب وبالتالى فى لفت الانظار الى عودة الاب ٠ ثم أخيرا تلك اللحظة المفعمة بالحزن والرقة والقوة التى يرجو فيها صديق أوكونكو الحميم رجال الأمن أن ينزلوا جثة أوكونكو من على الشجرة التى علق منها ويساعدوه على دفنه حتى يتسنى لهم اقامة المراسم الواجبة ، ذلك بينما سورة غضبة لمصير صديق وأحد أقطاب عشيرته تغالب حزنه فيغلبه التأثر قبل أن يتم كلمته ٠

ولعل أبلغ تعليق على هذه المأساة وما تعنيه بالنسبة للرجل الابيض أو موقفه منها ومن القارة التى يغزوها هو ما يقرره حاكم المنطقة الابيض من أنه سيخصص فقرة بأكملها لمصير ذلك الرجل فى الكتاب الذى كتبه عن « توطيد السلام بين قبائل النيجر الأسفل البدائية » ٠

تلك اذن لمحة سريعة لما يحققه شينوا أشيبى فى روايته « الأشياء تتداعى » ٠ فبالرغم من بساطة التكنيك وسهولة الاسلوب الا أنها تتسم دون شك بالقوة والجمال وتجمع بين الجدة والأصالة ، شأنها فى ذلك شأن خير ما أنتجه الافريقيون من أدب حديث ٠

انجيل بطرس

المستنيرون ودورهم فى المجتمع المعاصر

تأليف: سير ايزايا برلين
ترجمة: سليم الأسيوطى

الكلمة لفظا ومفهوما من أصل روسى ، فقد ابتكرت فى روسيا فى غضون ستينات القرن التاسع عشر وسبعيناته ، وهى لم تعن مجرد المتعلمين أو المثقفين ، وهى بالتأكيد لم تعن مجرد المفكرين فى حد ذاتهم . (١)

كان المجتمع الروسى فى القرن التاسع عشر — ولنستعمل مصطلحا معاصرا — مجتمعا ناميا ، مجتمعا متخلفا ، يتكون الى حد كبير من جماهير الفلاحين الأميين الذين يتضورون جوعا أو يكادون ، وعدد محدود من البيروقراطيين ، يحكمونهم بكفاية مختلفة درجاتها . وبجانب ذلك كانت توجد طبقة صغيرة من الأشخاص الذين حصلوا على تعليم كاف لكى يكونوا موظفين، أو مديرين ، أو كتبة ، أو ليشكلوا ذلك العدد الأدنى من المحامين والاطباء أو مساحى الأراضى ، والمعلمين الذين لا يمكن أن نتوقع بدونهم حتى لمجتمع متأخر أو متخلف مثل الشعب الروسى فى ذلك الوقت ، أن يسير قدما فى طريقه . فقد كانت البلاد ترزح تحت حكم « أوليجاركى (٢) »

---

(١) هم جماعة اشخاص تثقفوا ثقافة عالية ، ويؤلفون طبقة اجتماعية مميزة معترفا بها ، واعية بذاتها، فى داخل اطار الامة ، لها الدور (أو هى تطلب به وتزعمه لنفسها) القيادى فكريا واجتماعيا وسياسيا ، فهى الطبقة التى ينظر اليها بوصفها القادرة على تكوين الراى العام وتشكيله ومن ثمة يطلق عليهم أيضا « المشكلون » فهم النخبة والصفوة الممتازة والطليعة الفنية او الاجتماعية أو السياسية .

(٢) الاوليجاركية — Oligarchy — أو حكم القلة : حكومة تهمين عليها جماعة صغيرة همها الاستغلال وتحقيق المنانع الذاتية .

Oligarchy في أبغض صوره ، ولا نقول استبداديا في قمته ، وكنيسة بدون تقاليد مركزية سكولاستية أو أساس عقلاني ، كنيسة حفلت بكثير من القديسين والشهداء ، وزخرت بالحالمين ، ولكنها كانت عاطلة من ذلك النظام الصارم الذي كان يسري على كنيسة روما ، فقد كانت المعرفة نادرة وكذلك التعليم وكانت الأقلية الصغيرة التي عرفت مدنية الغرب وقرأت اللغات الأجنبية بحرية تشعر بأنها منعزلة نسبيا عن غالبية الشعب ، وأن أعضاءها كادوا أن يكونوا غرباء في بلادهم أي يسمون اليوم « بالمغتربين »
عن المجتمع . أما الذين كانوا ذوي ضمائر حية حساسة بين هؤلاء فكانوا يشعرون شعورا قويا بأن عليهم التزاما طبيعيا بمساعدة مواطنيهم الذين كانوا أقل سعادة أو أقل تقدما منهم .

وأصبح هؤلاء الناس تدريجيا مجموعة تؤمن بأن علانية الحديث ، والكتابة ، والمحاضرة ، تفرض عليهم التزاما أخلاقيا مباشرا خاصا . فلو كنت تعيش في باريس في ثلاثينات أو أربعينات القرن التاسع عشر لعشت في عالم تنتشر فيه آراء كثيرة جدا وتتصادم : فالعقائد والأيدولوجيات ، والنظريات ، والحركات كانت تصطرع بعضها مع بعض وتخلق « مناخ رأي » عاما . ولكن لم تكن تسيطر على هذا المجتمع أيدولوجية (١) معينة ، تخلق فيه حكما متعصبا يهيمن عليه ويتسلط ، وتكون له الكلمة العليا فيه
أما في بلاد مثل روسيا عاشت بمعزل عن الغرب ، مقطوعة الصلة به ، أولا وقبل كل شيء بسبب الانشقاق الديني العظيم الموروث عن العصور الوسطى ، أعني بلادا لم تسمح الا لأفكار قليلة أن تنفذ اليها من الخارج ، وارتفعت فيها نسبة الأمية الى حد كبير فان أية فكرة دخلتها من الغرب – شريطة ان تكون أصلا على درجة ما من الجاذبية – كانت تقع على أرض خصبة وكان الناس يتلقفونها بشغف لا يكاد يتصوره أهل الغرب . فانه اذا ما وجد فراغ عظيم ، وشعب محروم من العلم ، مشغوف ، متشوف سواده الأعظم الى العلم والمعرفة ، فان أية فكرة – مهما كانت فكرة خيالية ، أو بالية خليقة بأن تحظى بالترحيب والقبول في مكان أو في آخر . كان هذا هو الموقف في روسيا في الربع الثاني من القرن الماضي . ومن هنا جاء الانغماس الهائل في النظريات والمذاهب ، لا بوصفها شيئا ذا أهمية عقلية فحسب ، ولا بوصفها شيئا لتزجية وقت الفراغ ليس الا ، ولكن بوصفها مصدر الخلاص عند بعض الناس ، وبوصفها تعاليم اذا ما اعتنقوها ، وآمنوا بها وسلكوا سبيلها كانت جديرة بأن تقود الشعب في النهاية الى حياة
أفضل ، مثل تلك الحياة التي تخيل البعض في شغف زائد أنها الحياة المثلى التي يعيشها أهل الغرب .

كان هؤلاء الشباب مناصرين للغرب ، مؤيدين له ، لا لسبب سوى أنهم كانوا يئنون تحت وقر عبودية حالت بينهم وبين الحصول على الحد الأدنى من التعليم العادي الذي كان يزداد انتشارا بين أهل الغرب يوما بعد يوم ، حسبما كان يتوهم الروسيون . فكان من نتيجة ذلك أنهم أضفوا على الغرب صفات مثالية . واعتقدوا ، كما اعتقد من قبلهم المفكرون المستنيرون في فرنسا وألمانيا أن استخدام قدرة العقل وحده على النقد يكبح جماح الخرافات ويحد من سلطانها ، ويضع حدا للتفرقة والظلم ويخلص المجتمع من حكم العرف والطاعة العمياء ، والخضوع للقوانين الاستبدادية ويحرره من ربقة العبودية . وقد آمن هؤلاء الشبان بالعلم الحديث والتقدم الانساني ، واكتشفوا أن بعض مفكري الغرب – وبخاصة بعد فشل الثورة الفرنسية – قد تحولوا عن العقل والعلم ، وعادوا الى المصادر اللاعقلية من دينية وجمالية وفنية وعقائدية (٢) وحدسية (٣) ولقد تأثر بعض الروسيين بهذه المصادر الأخيرة بدورهم . ولكن معظم الذين نهلوا من موارد المدنية الغربية اعتبروا هذا الاتجاه في النهاية طريقا خاطئا أعني خيانة للحاضر في سبيل الماضي . ولم يحرز بيرك (٤) Burke وميستر Maistre الا نجاحا ضئيلا بين هؤلاء . وهكذا فان «طبقة

(١) الأيدولوجية : مجموعة نظامية من المفاهيم في موضوع الحياة أو الثقافة البشرية – وهي النظريات والأهداف المتكاملة التي تشكل قوام برنامج سياسي اجتماعي .

(٢) العقائدية هي المؤكدة من غير بينة أو وميل .

(٣) الحدسية مذهب يقول بأن ثمة حقائق أساسية تعرف بالحدس أو البديهية وبأن القيم والواجبات الأخلاقية يمكن ادراكها بالبداهة .

(٤) ادموند بيرك Edmund Burke فيلسوف انجليزي ولد في عام ١٧٢٩ ومات سنة ١٧٩٧ – أضفى على السياسة موارد العقل الفلسفي الذي أثرته القراءة الواسعة العميقة والتجربة الناضجة .

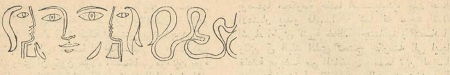
المستنيرين » الروسيين نظرا الى كونها جماعة صغيرة استغرقتها المسئولية الاخلاقية نحو اخوتها الذين يعيشون فى ظلمة الجهل استغراقا تاما تحولت الى طائفة كرست نفسها للعمل ، يرتبط أفرادها باحساس التضامن ووشائج القربى . ولما كان هؤلاء المستنيرين فى عزلة ، متفرقين أشتاتا هنا وهناك ، بسبب المجتمع الذى كان يشبه غابة تشابكت أغصان شجارها فأصبح لا يستطيع أى تنظيم عقلى أن ينفذ من خلاله ، فانهم تماسكوا بعضهم ببعض لكى يحافظوا على الصلة فيما بينهم . لقد كانوا مواطنى دولة فى داخل الدولة ، وجنودا فى جيش كرس نفسه لقضية التقدم وهو محاط بالرجعية من كل جانب .

هذا ، فى رأيى ، هو نوع الظاهرة التى تحدث فى المجتمعات الكبيرة المتخلفة اجتماعيا واقتصاديا، والتى تدبر شئونها حكومات عاجزة تنقصها المقدرة ، وتسوسها كنيسة جاهلة مستبدة . وبهذه المعنى يمكن القول أن « طبقة المستنيرين » كانت توجد فى اسبانيا فى القرن التاسع عشر وربما فى البلقان ، وفى بعض البلدان فى أمريكا اللاتينية ، وفى اسيا . ولكن الأمر لم يصل الى هذا الحد حتى فى فرنسا ، حيث لم تظهر فكرة « الطبقة المستنيرة » فى حد ذاتها ، أعنى بوصفها تكوينا مستقلا . ومثل هذا يقال بالأحرى عن انجلترا . وفى هذا المقام لا يعنينى بحث الجذور الاجتماعية والاقتصادية لهذه الظاهرة ، وانما اود أن أذكر طرفا من ابرز خصائصها .

انك لو كنت كاتبا فرنسيا ، أو حتى كاتبا انجليزيا ، فى القرن التاسع عشر ، لكان من المحتمل جدا أن تكون وجهة نظرك هى أنك متعهد بتوريد شىء ما على غرار أنماط المتعهدين الموردين لشتى أنواع السلع . ولقد كان هذا هو اتجاه بعض الكتاب الفرنسيين الذين اعتنقوا فكرة « الفن للفن » ، والذين اعتقدوا أن عملهم لا يتجاوز الكتابة بلغة واضحة جلية ، يمكن فهمها ، وبأسلوب معبر أى الكتابة فى صور جميلة ما وسعهم الجهد ، وكانوا يعتبرون أنفسهم مجرد حرفيين أو صناعا مهرة أى أشخاصا ينتجون شيئا ما ، ويريدون أن يكون الحكم عليهم بقيمة هذا الشىء وحده . فاذا ما صنع صانع طاسا أو كأسا فضية فكانت طاسا جميلة أو كأسا بديعة كان ذلك كل ما نتوقعه من هذا الصانع ، أما حياته الخاصة ، ومعتقداته ، وسلوكه فلا شأن للمجتمع أو للنقاد بها . على أن الروسيين الذين نتحدث عنهم هنا قد عارضوا وجهة النظر هذه بعنف ورفضوا بشدة فكرة أن الرجل يلعب دورا ، فاذا ما كان صائغا وجب عليك أن تحكم عليه بوصفه صائغا فحسب ، وأما حياته الخاصة فلا صلة لها بحرفته ، واذا ما كان أديبا اصدرت حكمك عليه بمزايا القصيدة التى نظمها او الرواية التى الفها . ولقد رفض أشهر رجال الأدب الروسى هذه الفكرة ، لأنهم كانوا يعتقدون أن الانسان واحد ، وأن أى شكل من أشكال التقسيم أو التفتيت الى أجزاء انما هو تشويه لبنى الانسان ، وتحريف للحق . هذا الخلاف الجوهرى هو ما يميز الاتجاه العام لمعظم هؤلاء الذين نعتبرهم كتابا روسيين نموذجيين عن كثير من الكتاب المجيدين فى الغرب . وهذا التمييز جوهرى ورئيسى للمفهوم الروسى « لطبقة المستنيرين » .

ولا يعنى هذا أن جميع الكتاب الروسيين من ذوى المكانة كانوا يرون هذا الرأى فأولئك الذين ولدوا فى القرن الثامن عشر — مثل بوشكين ومعاصروه — لا يمكن النظر الى معظمهم على أنهم ينتمون الى « طبقة المستنيرين » . كما أن كتابا مثل جوجول وتولوستوى — على الرغم من اختلافهم رفضوا فكرة « المستنيرين » نفسها وكانت وجهة نظرهم للبشر مختلفة تماما عن فكرة بلنسكى Belinsky — مثلا ، أو هيرزن Herzen الشاب أوتورجنيف فى بعض احواله . فهم لم يؤمنوا بالعقل ولا بالعلم، أو بالغرب وكانوا ينظرون باحتقار الى هؤلاء المخدوعين المقلدين « لأوربا » ، الذين لم يفهموا حياة الانسان الداخلية ، وهى حياة لا علاقة لها بالتقدم أو العلم أو العقل ، وهذا أيضا يصدق الى حد كبير على تشيكوف ، بل وفى بعض الأحيان يصدق على جوركى . وقد وقف تورجنيف موقفا وسطا بين الفريقين فقد كان يميل فى بعض الأحيان الى جانب بينما يجنح فى أحيان أخرى الى الجانب الآخر ، فكان يتذبذب دون عناء بين التأييد المشروط والتهكم النقدى . أما أعضاء « جماعة المستنيرين » الحقيقيون فكانوا من مؤلفى الكتيبات السياسية ، والشعراء ذوى الاتجاهات القومية والطليعيون او رواد الثورة الروسية الأوائل — وبخاصة الصحفيون ، والمفكرون السياسيون الذين كانوا يستخدمون الأدب ، الذى كان فى بعض الأحيان أدبا تافها جدا — كوسيلة للاحتجاج الاجتماعى واعلان السخط على الأوضاع السائدة فى المجتمع .

والآن ، بعد أن أوردنا هذا المفهوم الرئيسى



او المركزى « لطبقة المستنيرين » دعنا ننتقل الى الغرب ، ففى هذا المقام يسهم البرفسور نورثروب فراى Fry

بمقال له عن مجموعة محاضرات حديثة يثير فيه نقطة هامة ، اذ يقول بصفة عامة : ان اتجاه مفكرى الغرب كان وما يزال هو اتخاذ العلم مثلا يحتذى ، أو نموذجا يتبع ، ومادام العلم موضوعيا وواقعيا ومتحررا من المؤثرات الشخصية أو الذاتية وبخاصة أحكام القيمة او الأهمية فقد ساد اتجاه بين المفكرين يقدر الموضوعية حق قدرها أو فوق قدرها ، وكذلك الحال مع المنهج العلمى حتى وصلوا الى الحد الذى تصبح فيه مثل هذه الموضوعية انسلاخا detachment من نمط يتصف به دائما أولئك الذين يشتغلون بالعلوم الطبيعية ، وهو الانسلاخ الذى يجعل العالم الفيزيائى الذرى ينفض عن كاهله مهمة البحث فى المسائل التى تهم الرأى العام ، أو فى مسئوليته الاجتماعية ، وما دام مشغولا بالبحث عن الحقيقة وحدها ، فان تطبيق كشوفه عاد لا يخصه أكثر مما يخصه أمر أي مواطن آخر من مواطنى الدولة مهما كان نظام الحكم الذى يسودها ، فالناس الذين يشتغلون بالابحاث السيكولوجية أو الفسيولوجية — شأنهم شأن العلماء الطبيعيين الذريين سواء بسواء يرفضون فى بعض الأحيان الاعتراف بمسئوليتهم ، على الرغم من أن تجاربهم قد تؤدى الى تغييرات فى شكل الجنس البشرى أو هيئته . وقد تمنح بعض الأفراد قوى خطرة لتكييف الناس وتغيير استجاباتهم ، وهذا هو ما يطلق عليه « انسلاخ العلم » أو « موضوعيته » ويرى « فراى » أن هذه الموضوعية يمكن أن تذهب الى أبعد حد ، بأن تجعل العلماء الذين يشتغلون بعمل ذى مضمونات واضحة عاجزين عن التصريح بانهم لا يستطيعون ممارسة المسئولية أو تحملها فى هذه الشئون . على الرغم من أنه (أى البروفسور نورثروب فراى) لا يعرفنا فى النهاية بقدر المسئولية التى على هؤلاء العلماء أن يحملوها أو ماهية واجبهم ازاء هذه المسئولية ويضيف قائلا: « أن هذه الشئون أو الاهتمامات التى نسبناها

الى « المستنيرين » الروس ، من الممكن أن تنجح نجاحا عظيما .

ومثل هذه الاهتمامات الاجتماعية يمكن أن تصبح فى أوقات الأزمات نوعا من الهستيريا ، كما يحدث فى حال هؤلاء الذين ينشدون حماية مجتمعاتنا من كل انحراف وهمى أو حقيقى ، وهذا الاتجاه مسئول عن كل أنماط الرقابة والحملات الصليبية الفكرية ، ومحاولة تنظيم الكتاب أو الفنانين للدفاع عن أمتهم ضد الشيوعية ، أو ضد الفاشية ، أو الالحاد ، أو ضد الدين . ان منظمة الفنانين والكتاب يمكن أن تصبح خطرا داهما ، فان كل محاولة للتمسك بنظام العقلية ، تصبح صورة من صور التعصب، وكتبا لحرية الحديث وللحرية نفسها . وبين هذين النقيضين يضطرون للاشتغال بالآراء وغيرها من وسائل الاتصال الانسانى ، أن يعيشوا وأن يوجدوا لأنفسهم نوعا من التوازن مقبولا فى هذا العيش .

هذه هى الأخطار التى توجد فى الغرب . أما فى البلاد التى ولدت فيها « طبقة المستنيرين » (روسيا) حيث كانت هذه الطبقة قد قامت على فكرة المعارضة السديدة الدائمة لحال قائمة فعلا يعتقد أنها فى خطر دائم من أن تصبح جامدة متحجرة ، وعائقا للفكر والتقدم الانسانيين . هذا هو الدور التاريخى للمستنيرين ، كما كانوا هم يرونه فى وقت أو فى آخر . فهى لا تعنى مجرد المفكرين أو الفنانين فى حد ذاتهم ، كما أن من المؤكد أنها لا تعنى المتعلمين وحدهم أيضا . فمن المحتمل أن يكون المتعلمون رجعيين مثل غير المتعلمين سواء بسواء . كما يمكن أن تكون حال المفكرين والفنانين كذلك . ونحن نعرف هذا جيد المعرفة فى الوقت الحاضر ، وانها لظاهرة محزنة تظهر على جانبى الستار الحديدى . وطبقة المستنيرين لا تعنى بحال مجرد المعارضة للكنيسة الرسمية فى حد ذاتها ، فان المحتجين والمشتركين فى المسيرات والذين يعارضون استعمال الطاقة الذرية للأغراض الهدامة والذين يناهضون الحرب الفيتنامية ، مهما يكن فى موقفهم

الأدبى من تعاطف وتأييد ، ومهما يكن احساسهم بالمسئولية الاجتماعية جديرا بالاعجاب ، فانهم ليسوا أعضاء فى « طبقة المستنيرين » لمجرد أنهم يحتجون على سلوك حكوماتهم . فليس من الضرورى أن يكون هؤلاء الأشخاص مؤمنين بقوة العقل أو الدور الخير الذى يؤديه العلم ، بل أقل من ذلك ايمانهم فى حتمية التقدم البشرى ، أو حتى مجرد الرغبة فيه كما نعبر عنه بالمصطلحات العلمانية المنطقية . فبعضهم قد يلجأ الى المعتقدات اللا منطقية تماما ، أو ينشد الهروب من المجتمع الصناعى الى عالم أبسط ، عالم « يوطوبى » (١) كامل .

والاحتجاج المحض ، سواء أكان له ما يبرره أم لا ، لا يؤهل الانسان لأن يكون عضوا فى جماعة المستنيرين بهذه الصفه . ولكن ما يؤهله لأن يكون « مستنيرا » بهذا المعنى هو مزيج من الايمان بالعقل والتقدم ، مع الاهتمام الاخلاقى العميق بالمجتمع ، وهذا ، من الطبيعى ، خليق بأن يظهر فى البلاد التى تبلغ المعارضة فيها أعمق أبعادها ، وأشد عدائها ، فى حين يكون ظهوره أقل احتمالا فى المجتمعات الديموقراطية المفككة غير المترابطة ولكن متفتحة نسبيا ، فحيث يكون الأشخاص الذين يمكن اثارة غضبهم وبعث حقدهم — كما يحدث فى المجتمعات الأكثر رجعية — عرضة لأن يخضعوا قواهم للمهن التى يزاولونها ، مثل الطبيب والمحامى ، وأستاذ الآداب الجامعى ، من غير احساس ظالم ، بأنهم بعملهم هذا يخفقون فى أداء واجبهم وبأنهم لا يسهمون فى أى شىء يثير السخط الجماعى المدنى ويعبر عنه ، فانهم يشبعون رغباتهم الخاصة ويتخلون عن واجباتهم القومية . فان « طبقة المستنيرين (٢) المناضلين » — وهذا هو أصل ما كانت عليه وجزء من جوهرها — قد نجمت عن نظم الحكم الجائرة حقا . ومما لا ريب فيه أنه يوجد كثير من الحكومات الاستبدادية ، ولكن اذا ما أخذنا بعين الاعتبار انجلترا بالذات ، من بين جميع البلاد بوصفها محكومة حكما استبداديا فان هذا الاعتبار يبدو فاسدا . كما أنه توجد كذلك اشياء أخرى كثيرة خاطئة اجتماعيا واقتصاديا ، ولكن فى البلد الذى تحتاج حكومته الى ايجاد قاعدة عريضة من الناخبين ، مهما تكن الوسيلة التى تتخذها أو الأسلوب الذى تستخدمه أو النهج الذى تتبعه لتحقيق هذه الغاية ، وهى عرضة لخطر الخروج من مقاعد الحكم ، لا تكون هذه الحكومة استبدادية بحال مهما يكن نظام حكمها ولونه . فاذا ما قلنا اذن ، ان المجتمع البريطانى فى اليوم فى حاجة الى « طبقة مستنيرين » ضاربة ثورية لا تذعن لمطلب ولا تستسلم لقوة قاهرة وجيدة التنظيم فهذا قول ، كما يلوح لى ، منطو على مبالغة . هذا اعتقادى وقد يعتقد آخرون اعتقادا مختلفا كل الاختلاف ، ولهم دينهم ولى دين .

كان المستنيرون فى أواخر القرن التاسع عشر، لا يتصورون مجرد فكرة وجود طبقة من الأشخاص يشتغلون بالدراسات العقلية والتحصيل الفكرى ، من مثل أساتذة الجامعات والاطباء والمهندسين ، والخبراء والكتاب ، ممن يعيشون حياة برجوازية كعامة البرجوازين ، فى مختلف نواحى الحياة ، كما يعتنقون وجهات النظر التقليدية ، ويمارسون الرياضة البدنية فيلعبون « الجولف » أو حتى « الكريكت » . هذه الفكرة لو وجدت يوما ما لروعت الرواد الأوائل الى أقصى حد . لأنه حين كان رجل يشغل وظيفة أستاذ فى الجامعة فى روسيا فى نهاية القرن التاسع عشر ، تجعل منه ، اذ ذاك، فكرة ارتباطه بالآراء واشتغاله بالأفكار ، خصما عنيدا للنظام الذى يعيش فيه . فاذا لم يوجه نشاطه الفكرى الوجهة التى تجعل منه خصما يحارب هذا النظام لأصبح فى أعين المناضلين خائنا لبلاده ورفاقه أو جبانا أو غافلا .

لا شك فى أن واجب هؤلاء الذين يعالجون الآراء والأفكار أن يكونوا منطقيين ، وأن يجعلوا من أفعالهم انعكاسا لأقوالهم ، وأن يعيشوا عيشة متكاملة ، وألا يفصلوا أفكارهم عن أفعالهم (وهو ما اتهم به النقاد الروسيون جوته) وألا يظنوا أن مهنة الأستاذ فى الجامعة أو الفنان ، مثلها مثل مهنة الحداد أو المحاسب سواء بسواء ، لا تفرض على من يزاولها مسئولية اجتماعية خاصة . ولكن يجب ألا يتبع ذلك أن يكون شعور الشخص بالمسئوليات الفكرية أو وعيه فى أى مجتمع غربى، مدعاة لأن يحوله الى أداة تخريب دائمة ، أو الى

---

(١) اليوطوبى : نسبة الى « يوطوبيا »المدينة الفاضلة ، وهى دنيا مثالية من حيث قوانينها وحكومتها وأحوالها الاجتماعية .

(١) هم ذوو الافكار والمبادىء ، الذين يناضلون فى سبيلها وينادون بها ويعملون على نشرها واذاعتها .

شخص معارض معارضة دائمة للحال القائمة والوضع الراهن ، بحجة أن هؤلاء الذين ينعمون فى ظل هذه الظروف وتنفذ هذه الظروف الى حياتهم ، هم تلقائيا أعداء التقدم ، وخصوم الجنس البشرى. وهذا هو السبب الذى من أجله لا يمكن لأحد أن يتحدث عن « المستنيرين » الانجليز مثلا ، ولكن يمكن التحدث عن المفكرين Intellectuals الانجليز . فالحديث يكون عن أشخاص يميلون الى الآراء أو لا يميلون اليها ، كما يمكن التحدث عن مستويات التربية والتعليم ، وعن التقدميين والرجعيين ، والمتشككين (١) ، والعقليين (٢) ، والمرء يستطيع أيضا أن يتحدث عن واجبات العلم ولكن اذا ما قيل لشخص ما تلقى آراء بهرته وأسرت لبه — وعلى أضعف الايمان اطلع عليها اطلاعا وثيقا — أن وجهة نظره هى أن يكون متمردا وثائرا سياسيا ، والا فقد تنكر لوظيفته الاجتماعية وتخلى عنها . وقبل عوضا عنها أوهاما ايدولوجية وضيعة جديرة بالازدراء ، نكون بوسع هذا الذى تحاوره أن يجيب قائلا : « أن هذا صحيح فحسب طبقا لافتراضات معينة » . كالافتراضات الماركسية مثلا ، التى تستلزم أن يكون الشخص منتميا بالضرورة الى طبقته ، تلك الطبقة التى تشتبك فى حرب طبقية ، اما فى جانب الطبقة التى تحارب واما فى جانب تلك التى تشن الحرب المضادة ، أما فى جانب الطبقة التقدمية واما فى صفوف الطبقة التى يجب تدميرها والقضاء عليها . ولكن اذا كان المرء لا يتقبل هذه الافتراضات فهو بالتالى يرفض هذه الالتزامات التى تتبعها بالضرورة . فان تكن ناقدا تسهم طواعية واختيارا فى الجدل والمناظرة حول قضية ما ، فهذا أمر ولكنه أمر آخر مختلف أن تفترض أنه طالما وجدت فئة قليلة جدا من مثل هؤلاء الناس فهى خليقة بأن تشكل خطأ من القوة الضارية الدائمة المتأهبة لأن تحارب وتموت فى مقاومة لا ينطفىء لهيبها وهى دائما تلوذ بحصونها المنيعة .

وهذان الشيئان لا يعنى أحدهما الآخر ولا يطابقه ولكنهما فى روسيا كانا متسابقين للأسباب الاستثنائية التى حاولت أن اعبر عنها باختصار . وشىء من هذا القبيل كان وما زال أيضا يصدق فى بعض بلدان أخرى ، مثلما يصدق على بعض أطفال أوربا الغربية المهاجرين فى أمريكا أو فى اسرائيل ، كما قد يصدق على كثير من بقاع آسيا وأفريقيا اليوم . ولكن هناك رضا عن التطبيق المباشر الآلى لهذه الفكرة على اشكال من الحكومات تكون بالضرورة أقل كبتا. والشك يستولى الآن على أمريكا ويتملكها النقاش حول هذا الموضوع نفسه ، وهى فى ضع عجيب. لقد ظهرت قوى ضخمة شريرة ، وهى قوى تلقى المقاومة هناك بحق . ولكن مهما كانت الأسباب، فان أعداء التنوير لا يبدون لى خطرا كثرا ، ولا شرا مستطيرا ، فى بلد كانجلترا اليوم . وكذلك ليس الطلاب المناضلون او مناهضو الحروب أو «الهيبز» (٣) أو «الأمريكانوفوبز» (٤) مصدر خطر كبير أو تصدع خطير مهما كانت النظرة الى أعمالهم واهدافهم فهم لا يشبهون « طبقة المستنيرين » القديمة حينما بلغت ذروتها ، فيما خلا الدرجة التى وقفت وماتزال تقف فيها رمزا للنضال من أجل الانسانية وتأييدها ضد الوحشية والنفاق والظلم والتفاوت الاجتماعى . والشىء نفسه يصدق على كل حركة تقدمية فى التاريخ — ومع ذلك لم تكن المسيحية فى فجرها ، وكذلك البوذية ، ثورة « الطبقة المستنيرة » وليس هذا موضوع حديث يروى أو علم يدعى ، فان الأفكار الرئيسية ، بل حتى ما يؤخذ منها هذا المأخذ ويوصف بهذه الصفة ، كانت قد لعبت دورا فى التاريخ الانسانى ، ولها الحق أو بعض الحق فى أن تطالب لنفسها بضرورة احترام وحدتها وتماسكها ، وضمان سلامتها وتكاملها .

---

(١) المتشكك او الشكوكى : القائل بمذهب الشكوكية ، القائل بأن المعرفة الحقيقية او المعرفة فى حقل معين غير محققة او مؤكدة .

(٢) اصحاب « المذهب العقلى » : وهو نظرية تقول بأن العقل هو فى ذاته مصدر للمعرفة أسمى من الحواس ومستقل عنها .

(١) Hippies : حركة الهيبز المشهورة فى امريكا وهى ظاهرة الشباب الشارد الطويل الشعور والذقون والاظافر ، يتعاطى المخدرات ويمارس الجنس بغير ضوابط تحت شعار « دع الحرب وتفرغ للحب » الى غير ذلك مما يقول ويفعل . ونورمان ميلا — Norman Mailer وهو كاتب التمرد الامريكى المعاصر ومؤلف « العرايا والموتى » قبل سنوات «وجيوش الليل » أخيرا .

(٢) Amreicanophobes : هم الذين تفزعهم الحياة الامريكية وتصيبهم بالذعر .

عن .. الغموض والثورة

محمد محمود عبد الرازق

كان للكتابات الروسية التى غزت الاسواق العربية فى الاعوام الدائرة حول عام الغضب ـ عام ١٩٥١ ـ حينما انقض الشعب الأعزل وهو لايملك غير غضبه على جنود الاحتلال فى القنال.. العمال والطلاب وبلوكات النظام ، دون أدنى معونة من النظام الحاكم . كان لها أكبر الأثر فى تكوين جيل من الكتاب تربى فى أحضان الواقعية النقدية والواقعية الاشتراكية ، وشغل بثوريتها واهتماماتها بالطبقات المسحوقة وكشفها للطبقات المستغلة . **وكان من بين هذه الكتابات ترجمات ثمينة وأخرى غثة ، الا انها فى مجموعها أرست قواعد المذهب الواقعى فى بلادنا بين جموع الشباب المتطلع الى عالم أفضل** . والفضل.. كل الفضل ، يرجع الى السخط الذى اجتاح البلاد وفتح أعيننا على هذه الكتابات ،وأغراها بقراءتها فى اللغات الاجنبية للزاد الشخصى ، او الترجمة التى أهدتنا شوامخ عالمية أصبحت تمثل جزءا هاما من تراثنا . واذا كانت الاسواق العربية قد غمرت بمؤلفات **جوركى** خاصة ، وتضافرت هذه المؤلفات مع الترجمات الركيكة على نشر أدب الدعاية وملحقاته من تقرير ومباشرة فى القصة والقصيدة ، فضلا عن الاهتمام بمضمونها اهتماما يفوق الشكل ، فان الموهبة الحقة استطاعت أن تحمى نفسها من الانحراف الى هذه المتاهات ، ناحتة لها فى صخور التاريخ الفنى طريقا بعيدا عن الفجاجة .

وظلت الكتابات الاشتراكية تؤثر بنسب متفاوتة فى كتاباتنا العربية الى أن بدأت حركة الترجمة وخاصة فى لبنان تتبنى الفكر الوجودى . وهنا بدأ التأثر بهذا الفكر وبالتجارب التى سايرته يشكل تيارا هاما فى كتاباتنا ليس فقط اقتداء بالفكر الاوربى فى «**رؤياه**» الجديدة كتعبير عن الأزمة العالمية التى تولدت عنها طرائق شتى للتعبير ، وانما انصهارا مع عالم القرن العشرين المعتم الذى فرض بالضرورة مفاهيم جديدة للكون والانسان بعد افتقاده لحلمه بالجنة، التى ماتوقف لحظة عن السعى اليها بكل شوقه الى تغيير واقعه المستمر الاظلام .

افتقاد الحلم

ارتمى الانسان فى طمأنينة الاديان ، ووجد فيها ضالته لتبشيرها بالفردوس المفقود .. غير أن علم الميثولوجيا كشف عن أصول العقائد الاولى ، ووضع علم المصرولوجيا بعد اكتشاف حجر رشيد وحل رموز اللغة الهيروغليفية حقائق



فى مواجهة الكتاب المقدس حتى تساءل كبير أساقفة كنتربرى : **ألم تستخدم أروح القدس فى وقت ما الخرافة والاسطورة** ؟ . وأعلن تشارلز دارون والفريد راسل والاس أنها ابن احدى القردة ، وفسر ماركس التاريخ تفسيرا ماديا ، وفضح فرويد رغباتنا الجنسية المكبوتة ومدى تأثيرها فى السلوك . وأمام هذه الحقائق ، آمن الانسان المناضل بالعلم والاشتراكية . فقد كان لا بد أن توجد الجنه .. أو لا بد أن يستمر الحلم بها على الأقل ، ففى العلم والاشتراكية وجد الانسان ضالته مرة أخرى ، فوضع آماله وأحلامه فى قلبه وسار على ضوء الوهج المرتقب لبركان يسمى الثورة الاشتراكية العلمية بانفجاره يتحقق الحلم الدائم .. الجنة المفقودة ..

وكانت خيبة القرن العشرين بين حربين عالميتين بربريتين ..

أهذا هو كل ما استطاع العلم أن يحققه ؟!. الخراب والدمار للانسان وأرضه .. الاجساد المشوهة والنفوس المخربة والأرض اليباب ؟! .. قال الطيبون : انها أزمة محلية .. أزمة الدول الاستعمارية المتهافتة على أرض الله . أزمة الدول التى ضحت بانسانها من أجل السلطة والسيطرة ، ففقدت السلطة والسيطرة والانسان جميعا . أما فى الجانب الآخر من الارض فقد قامت دولة تبنى الاشتراكية لتحقق الجنة بسواعد فتية . وتطلعت الانظار الى هذا الأصل الجديد ، وآمنت بالتجربة ، وانتفضت تدعو اليها أو تصنعها فى بلادها . رأت أن اللجوء الى الاتحاد السوفيتى « المكان » هروب ، وتحقيق الاتحاد السوفيتى «المبدأ» ثورة . فليس على الانسان أن يهرب الى الجنة التى حققتها سواعد غيره ، بقدر ما عليه أن يحققها بسواعده وعلى أرضه ، لكى تلف المحاولة الارض جميعا «فتتفتح كل الزهور» دون عائق ، بتحقيق الثورة العالمية .

جيل الستينات

حربان عالميتان .. وآدمية مهددة من أجل السلطة والسيطرة فى الغرب ..

ومعسكران اشتراكيان .. وآدمية مهدرة من أجل السلطة والسيطرة فى الشرق ..

غير أننا نعود دائما الى الاشتراكية ، لنرجع اليها فضل تطوير ذوقنا الفنى ، وشحذ احساساتنا المتلقية للمأساة . فبتأثيرها على شبابنا المتوثب ارتبطنا بالشعب والمأساة . والامل

الذى غرسته الاشتراكية فى نفوسنا هو الثورة. فالثورة هى القوة الساحقة للمأساة بناء للرفاهية . ولقد أصبح كل حكم يصدر عنا انما يصدر بالضرورة عن نفس مرتبطة أشد الارتباط بالطبقات المسحوقة وعن وعى بمأساتها . وأى خروج عن هذا الخط خيانة ، وأى تغيير فى التكنيك يبعدنا عن الهدف . نعنى التخلى عن الضيق الجماهيرى ، والانحراف الى ترف الطبقات الساحقة ، أو مرض القلة المهزومة التى لم تقو على الصمود حتى يتحقق الحلم ..

وبين القبل والبعد وما لحقهما مازال الانسان فى مستودع نتن يرسف فى أغلاله القديمة التى تزداد فى كل يوم حدة وجدة وفتكا .. ما زال يسترحم ذوى الاحذية الثقيلة كى يخففوا الوطأ . ومن هنا غرق اتساقنا فى متاهات الغربة ، بعد أن فرضت عليه الاوضاع العالمية تمزقات لا حصر لها ، كان أكثرها شذوذا وأشدها تأثيرا على كيانه نهش جزء من أرضه بانياب طغمة باغية تنفيذا لخطط وضعت فى غير بلاده للتضحية به.. لطرده وتشريده وقتله . وان كنا قد اهتممنا هنا بالتمرد التاريخى الذى حدده ألبير كامى بأنه تمرد الانسان على وضعه من حيث هو عبد ذليل ، فاننا لم نغفل التمرد الميتافيزيقى الذى حدده بأنه تمرد الانسان على وضعه من حيث هو انسان . وهكذا أضحى انساننا غريب الدارين .

والغربة كما يقول **جورج لوكاتش** فى كتابه **«نظرية الرواية»** هى احساس الانسان بأن بيئته التى خلقها لم تعد وطنه .. بل سجنه . واذا كان بعض من شباب الأربعينات والخمسينات قد عبروا عن غربتهم بوضوح **ألبير كامى** كما هو شأن مجموعة قصص «حيطان عالية» - ١٩٥٩ - التى كتبها **ادوار الخراط** ما بين عامى ١٩٤٣ ، ١٩٥٥ وغيرها من المحاولات الفردية المحدودة النطاق التى لم يتح النشر لأغلبها وتحدث عنها **يوسف الشارونى** وهو يؤرخ لجيله بكتابه **«اللامعقول فى الادب المعاصر»** (المكتبة الثقافية - ١٩٦٩) . فان شباب الستينات اختاروا الاغراب قالبا للاغتراب ابتداء من محمد حافظ رجب حتى محمد مستجاب وعبده جبير مرورا بابراهيم منصور وجميل عطية وابراهيم مبروك وهاشم الشريف وابراهيم أصلان وغيرهم ، على تفاوت بينهم فى الابهام يبلغ منتهاه عند حافظ رجب ومبروك . وهذان الاخيران كما يبين من مجموعة قصص الاول : « الكرة ورأس الرجل » (دار الكاتب العربى - ١٩٦٧) ومجموعة الثانى : «نزف صوت صمت نصف طائر» (تحت الطبع) لم ينهجا نهج السريالية التى حطمت الشكل ، ولا نهج الوجودية التى أبقت على الشكل وكشفت عينية الوجود ، وانما جمعا بين الحطامين فأخذا عن السريالية تحطيمها للشكل ، وعن الوجودية يقينها بالعبث .

وفى الستينات تعدى الأمر نطاق جيل الستينات لينسحب أثره على كتابات يوسف ادريس الذى فاجأنا عام ١٩٦٥ «باللعبة» و «الاورطى» ثم أعقبهما «بالنقطة» (١٩٦٧) و «الخدعة» (١٩٦٩) . هذا اذا ما استثنينا «صاحب الصوت النحيل» (١٩٦٢) و « حمال الكراسى » (١٩٦٩) لوضوح رموزها . بل ان المد انسحب أيضا على كتابات نجيب محفوظ الذى لم يفاجئنا بعد تجاربه العديدة منذ « أولاد حارتنا » بقصة «تحت المظلة» (١٩٦٧) . هذا اذا ما استثنينا «ضد مجهول» و «زعبلاوى» (من قصص مجموعة «دنيا الله» - دار مصر للطباعة - ١٩٦٣) و «علم نصف الليل» (من قصص مجموعة « بيت سيىء السمعة » - دار مصر للطباعة - ١٩٦٥) وغيرها من القصص التى غلف الغموض بعض شخوصها وان ظل جوها متسما بالواقعية ، ولسنا هنا فى مجال تحليل هذه المحاولات الرائدة التى تحتاج لبحث آخر .

أصبح واضحا اذن أن الازمة لا تقتصر على بلد دون بلد ، فللغرب الدادية والسريالية والشيئية والعبثية ولنا الواقعية والتجارب الاخرى المتأثرة بمذاهب غربية عديدة . بل انها أزمة تلف القشرة الارضية كلها نافذة الى الاعماق لتصبغ الاشجار والثمار بلونها . فاذا ماجاء كاتب اليوم ونظر الى الوجود ككل على مستوى مأساوى شامل لا جزئى آمل ، فليس ذلك تقليدا للغرب ، أو استيرادا لأفكار سوداوية لاتعبر عن انطلاقاتنا ، بقدر ماهو تعبير عن أزمة الانسان المعاصر أينما وجد . ولقد بدأ هذا الاتجاه يؤثر فى ذوق المتلقى الذى أصبح يستمتع بجهد النفاذ خلال الرؤى المضببة . غير أن جمهرة كبيرة من المسيطرين على مقدرات الثقافة فى بلادنا مازالت تناوىء هذا التيار . وتشكل هذه الجمهرة جناحين : أولهما من التقليديين ، وثانيهما من التقدميين المحافظين - ان صح هذا التعبير - والجناح الثانى هو الذى يهمنا هنا لزعمه الايمان بالتغيير ومحاربة القوالب الجامدة ، وان حصر نفسه فى اطار مذهبى جامد ، واحتمى وراء الشعارات والهتافات .

وقد حلل **آرثر ميلر** موقف هذا الجناح أبلغ

تحليل وأعمقه حين قال بعد عودته من رحلته الاخيرة الى الاتحاد السوفيتي : ليس هناك كاتب روسى محافظ ـ أو على الاقل ، مخلص لشيوعيته ـ الا ويعتبر الطليعة المؤمنة بالفردية حركة هدامة تسعى الى القضاء على الاهداف السامية للدولة الشيوعية • مثل ذلك الكاتب حرى بأن يتخذ موقفا صريحا فى انحيازه الكامل الى جانب السلطة ، عن صدق واخلاص • فهو يحس سعادة حقيقية لتضامنه الوثيق مع الحزب ، مع العمال، مع أناس ليسوا كتابا ولا فنانين بل مجرد كادحين يشاطرهم الواقع الذى يعيشونه • فهو يعتبر نفسه عاملا كأى عامل آخر ، ويفخر بذلك ، يعتبر نفسه مجرد عامل فى مجال الفن والأدب • ولايجد منبرا فى قيام الحزب بتصحيح أعماله الفنية وتعديلها : فالمسألة عنده مسألة واجب يعلو على كل اعتبار آخر • وهو فى انتاجه يقيم وزنا للصنعة قبل كل شى ، ويهتم أساسا بمتانة البناء ، وبراعة «التشطيب» كأى صانع ماهر فخور بصنعته ، فهو ، باختصار ، كاتب يريد أن يشارك فيما هو كائن ، لا يحلم بما يمكن أن يكون ، ولذلك فتفسيره للانسان عقلانى بحت •

ومن التجنى أن يقنع المرء نفسه ـ عن هوى وتحيز ـ بعكس الواقع فى شأن الكثيرين من هؤلاء الكتاب : فهم ، ككثيرين غيرهم من كل مكان من العالم ، لا يقفون هذا الموقف عن خضوع أو زلفى أو نفاق ، ولا يفهمون وظيفتهم ككتاب على هذا النحو لأن سلطة عليا ما قد رشتهم ، أو أرهبتهم ، أو أفسدتهم ، بل لأنهم ، وقد تقبلوا الأسس الجوهرية للمجتمع الذى يعيشون فيه عن اقتناع واخلاص ، باتوا يؤمنون بأن المظالم وضروب العسف التى يشهدونها ليست الا أخطاء عابرة أو على أقل تقدير ، ضرورات مؤسفة لا تنشىء قاعدة • فهم أناس يحسون الحاجة الى وجود السلطة ، ويخافون الفوضى ، فيقفون فى جانب السلطة بكل قواهم • وهم ، كفنانين ، لا يمكن أن تتراءى لهم الحياة مأساوية ، لأن كل مأساة فردية مرجعها ، فيما يرون ، الى تخلف الفرد ، أو جنوحه عن مسيرة المجتمع الظافرة • (مجلة الهلال ـ مارس ١٩٧٠ ـ ترجمة شفيق مقار) •

لمن نكتب ؟

واذا بدأنا نقاشنا مع هؤلاء التقدميين التقليديين فسوف نسمع صوتا زاعقا نعرف مثاله لا شخصه يقول : اننا نكتب للشعب ، والشعب فى وضوح النهار ينفر من التعميات والضبابيات فأدب العمال والفلاحين والجنود لا يجنح الى الرؤى القاتمة ومن ثم لا يكتنفه الغموض • وسوف تعيد هذه الهتافات الى أذهاننا سؤال سارتر اليقظ : لمن نكتب ؟ ••

أحقا نحن نكتب للشعب ؟

لنعترف أولا بهذه الحقيقة : الملايين التى تكدح ـ وان كنا قد تشرفنا بالخروج من صلبها، أو بمعرفتها عن يقين ـ لا تقرانا ، ولا تفكر فى مجرد التعرف علينا ، وقد يطول بنا الامد قبل ان يتم التلاقى •• بل مجرد التعارف • نحن بعلمنا ولغتنا محصورون ، لم نغمر الحقول والمصانع والصحراء بعد ، فالملايين التى تكدح محرومة من نور الحرف • فى كل قرية قد نصادف قارئا أو اثنين ، غالبا ما يكون مأذون القرية او امام المسجد ـ بالطبع نحن لا نضع فى حسباننا طلبه المدارس والجامعات ان وجدوا ، لاننا نضعهم فى صف المبشرين من جهة ، ولأنهم ينزحون الى المدينه حيث المدارس والمعاهد جل العام من جهة احرى ، حتى اذا ما نالوا درجاتهم العلمية انقطعت صلتهم بالقريه انقطاعا شبه نهائى ـ والمأذون أو خطيب المسجد ـ وغالبا ما يكونان شخصا واحدا ـ تقتصر ثقافته على أساطير الكتب الصفراء •• بل لا يقرا غير الاوراد للذكر ، والصحف فى الايام الجسام• وعند قراءته للصحيفة يحاول جاهدا أو عامدا نقل الفصحى المبسطة ـ لغة الصحيفة ـ الى عامية الفلاحين • حتى لغة الصحيفة فى حاجة الى نقل! وهو يحاول جاهدا •• لتصل الاخبار الى الافهام• ويحاول عامدا •• ليحافظ على المسافة المفترضة بين فهمه وأفهام الفلاحين : المسافة التى تخلقها اللغة بين الفلاح الذى يقدر قدسية الحرف ويقدم لصاحبه احتراما وتقديرا ، وبين السطحى المتعالى بالحرف الذى يتخذه مظهرا وفاصلا • بينه وبين عشيرته ، فنراه يقرأ وكأنه يحل طلاسم مفاتيح أسرارها عند طبقة الفهماء أمثاله •• الطبقة التى اختيرت لسوق القطيع وحلبه •

حتى هذا العالم المتصل بالجماهير اتصالا شعبيا بحكم عمله وأهله وسكنه ، المتعالى على الاتصال الشعبى بعلمه وفهمه • حتى هذا الرجل لا يعرف يوسف ادريس ، ولا يهمه ان يعرف الشرقاوى أو العالم • انه قد يعرف طه حسين والعقاد وبعض الصحفيين ، لكنه يعرفهم لغير الادب فى خير حالات المعرفة ، وربما للأدب

بالسماع : طه حسين كافر وقف ضد الازهر ، أو هو : عبقرية ملهمة لا يجـود الزمان بمثلها سوى مرة فى كل مائة عام • أما العقاد فتحمل كتاباته كثيرا من الصفة المشتق منها اسمه ، ولو لم يكن كذلك لقرأت عليكم كتابه «عبقرية محمد» وهـذا من باب المباهاة والتعالى وادعاء العلم فهو لم يقرأ العبقريات ، وربمـا أتاه نبأ بعضها عن طريق «الرسالة» القديمة ، أو اجتماعات مجلس الائمة بوزارة الاوقاف •

هذه هى الجماهير التى تقول اننا نكتب عنها ولهـا • أما اننا نكتب عنها فأمر لا يحتاج الى جدال ، وأما أننا نكتب لهـا ــ أى أنها تقرأنا مباشرة ــ فأمر تقف دونه العقبات •

لمن نكتب اذن ؟!••

أمام طبقية الثقافة هذه نقول اننا نكتب للفئة المتـازة بالثقافة ، ومن هؤلاء المثقفين من تبنى قضية الشعب وصهر نفسه فى بوتقـات الكفاح وما يتطلبـه من مواصـلة تثقيف النفس بالزاد اللازم للقيادة • فوعى المأساة وسار فى الصفوف الامامية للجبهات المبشرة بالعالم الافضل، ولسبب ما ، وجد نفسـه ضائعا ومن حوله سباع الشر متربصة • لسبب ما ، لا نقول خارت قواه ، وانما نقول أنه تخلى عن التبشير عن اقتناع بعدم جدية الجهد الفردى بعد أن تفككت المنظمات التى كن يحتل مكانا بين صفوفها ، أو فقـد الثقة وسط ظروف غـير ملائمة فى بعض البلدان ، وتسلط الغيلان فى بعضها الآخر • غـير أنه ان تخلى عن التبشير لم يتخل عن المأساة ، وان اقتصر دوره على معايشـتها فى حجرة مغلقة بالقراءة واجترار الاسى • وكلما ابتعد عن دوره الطليعى قسرا أو عسرة ، أمعن فى الانعزال ، وبتوالى الايام تحول هدفه من القراءة الى هـدف جديد كل الجدة •• غريب كل الغرابة • لم يسـع اليه ولم يتوقعه وربمـا لا يعى به • كان يقرا فيـما مضى وكل حواسه مع الشعب ، فأصبح يقرأ الآن منعزلا عن الشعب ، متقوقعا على جراحه وآلامه حتى استعذب الجراح وعشق الآلام ، وعلى أثر هذه النكسة تغير مفهوم القراءة والهدف منها عنده • كان يقرأ من أجل الشعب المتردى فى المأساة ، فأصبح يقرأ من أجل المأساة المتردى فيها الشعب • المأساة ولذة الجوع واستعذابه أولا • هذه مرحلة لا يجب أن تنـسكر أو تغفل من مراحــل عشـاق الواقعية الاشتراكية • تحولت القراءة الى نوع من أنواع القراءة للمتعة •• الى اللذة التى تنبثق عن الالم• **هذه المأساة الجـديدة ، أو مأسـاة المأساة بحاجة الى فهم جديد يكشف للفئة الرائدة نفسها بنفسها لتقف فى مواجهة واقعها • ولا شـك أن هذا الفهم الجديد بحـاجة الى أسلوب جديد • الفهم الذى لا ينس الشعب لكنه لا ينس أبدا ذات الفرد • الفهم الذى يجابهك بأغوار نفسك لترى ما بداخلها وما يحيطها وتحدد دورك على أسـاس من هذه المعرفة • ان موقف الذات الانسانية من الحيـاة هو أزمة العصر الحقيقية التى يحـاول الفلاسفة الجدد كشفها لنرى على أى أرض نضع أقدامنا ، وفى أى عالم نعيش •**

واذا عرفنا أن من الذين أصابتهم النكسة من انتفض من جديد منطلقا الى آفاق جديدة ذات نظرة تطلعيه واعية الى « **الانسان** » فى «**انعاتم**» متأهبا للقيام بدور ريادى جديد • اذا عرفنا أن من الذين أصابتهم النكسة من وعى بانحداره واستيقظ على الغربه والوحشة واللا معنى ، فسنعرف أن الفئه المتازة بالثقافة قد انقسمت الى قسمين : قسم يتوثب رغم كل شىء **لأداء الدور ، وقسم يعيش مأساة المأساة** ، ونحن بحـاجة الى هذه الطائفة حاجتنا الى الطائفة الاولى • نحن بحاجة الى الضحية المأساة حاجتنا الى كاشفها وحاجتنـا الى الضحية هى التى تدفعنا الى تعريته أمام نفسه •• الى فضح مأساته الحقيقية وتجـديد علاقته بالحياة ، الى تزويده بالوعى الشامل للمأساة ومأساة المأساة• ومن خلال معرفته لنفسه يعرف طريقه الى الناس فتالف الوحدة الواعية الصامدة •

الغموض والتفسير

المثقفون اذن وخاصة الرواد والمبشرون ــ وهم الذين ينقلون أفكارنا المكتوبة الى الجماهير ، أى أن أفكارنا بتسجيلها على الورق تمر بمرحلتين : الاولى عندما يتلقاها القارىء والثانية عندما ينقلها القارىء الى السامع • فبيننا وبين الملايين الكادحة التى يتحكم فيها سلطان الظلام وسيط •• هوة سحيقة فى حاجة الى وساطة الرواد والمبشرين •• الى الطلبه فى القرى والطلائع المثقفة فى المصانع والمكاتب • وهذه الفئة القارئه لا يقف فى طريقها غموض ولا ابهام ، لأنها لا ترفض الجهد من أجل الرسالة •• لأنها تعشق الجهد من أجل الرسالة•

الى هنا •• وحتما سـيرتفع الصوت الزاعق الذى أعرفه بمثاله لا بشخصه • أو أعرفه بمثاله أكثر من معرفتى له بشخصه ليقول : فنفرض أننا لا نكتب للشعب ، انما نكتب عنه للمبشرين •• فلماذا لا نكتب لهذه الفئة كلاما مفهـوما يساغ هضمه فنقله ؟!••

وهذا السؤال له أهمية ومكانة خاصتان عند كل من يسعى الى توسيع رقعة قرائه • ونحن لن نرد السؤال على قائله كما فعل أبو تمام حينما سأله أحدهم : لم لا تقول ما يفهم ؟ فأجابه : لم لا تفهم ما يقال ؟• فنحن لا ننكر ما للبساطة والوضوح من فضائل نسعى اليها جادين ، غير أن من التجارب مايستعصى على الوضوح فى وقت معين ، ومن المضامين مالا يصلح صبها فى غير القالب الغامض • وفضلا عن العالمية التى يحظى بها الرمز ، والاحترام الذى يناله الغموض ، مادام يسند تعقيد الفكر ولطافته أو امتيازه كما يقول ولیم امبسون • فان الشكل يفرض نفسه على المضمون ، لأن الشكل ليس غلالة من السلوفان نغلف بها التفاحة الجميلة ، وانما الشكل جزء من التفاحة الجميلة •• الشكل هو التفاحة الجميلة ذاتها ، أو شیء داخل فى تكوينها ، والكاتب الفطن يعى ما يريد فيخضع للشكل المفروض ، والغامضون لا يعادون الواقع ، وانما يدركونه ـ كما تفعل المدرسة الرمزية ـ من خلال الحواس كلها ، البصرية والذوقية والشمية • فالرمز يقوم على مستوى من الشعور بعيد الغور وعلى يقظة واحساس فائقين ، بشرط ألا يكون ـ كما قال أبو اسحاق الصابى ـ مقصودا لوجه التورية والتعمية أو الاغلاق كالالغاز والاحاجى • وهذا ماعناه وليم امبسون فى كتابه «سبعة نماذج من الغموض» حين ذكر أن الغموض « لا يستحق الالتزام ان كان وليد ضعف أو ضحالة فى الفكر بحيث يبهم الأمر دون مقتضى ، أو عندما لا تتوقف قيمة العبارة على أساس من الغموض ، بل يكون مجرد وسيلة لتوجيه المادة وتصريفها » • فعلينا أن نحترم الغموض ان كان له مقتضى ، وأن نرفضه ان جاء وليد الاغراب من أجل الاغراب • وان كان للغموض عيوب فللواقعية أيضا عيوبها التى لا تخفى على أحد ، والتى تستشرى كلما أوغل الكاتب فى التمذهب •

يعود الصوت الزاعق فيقول : ان فئة قليلة من المثقفين هى التى تفهم هذا الاسلوب •• فئة قليلة من القلة الممتازة بالثقافة • وفى هذا تضييق للدائرة التى نسعى الى توسيعها •

ونجيب بأن تضييق الدائرة ليس النتيجة المرة الوحيدة ، بل الأمر ما يترتب على هذا التضييق من عودة الى عصور السادة والعبيد ، فاقتصار الثقافة على فئة قليلة ينحرف بها عن الغرض الذى تسعى اليه ، ويجعل منها ملهاة لامتاع السادة • فهل هناك عاصم يعصمنا من السقوط ؟ •

لا عاصم لنا الا النقد • ونعنى هنا على وجه التحديد ذلك الجزء من وظيفته الذى نسميه التفسير أو الترجمة • فكلما أغرقنا فى الغموض اهتمت النخبة الناقدة بالتفسير كضرورة تفرضها مقتضيات الفكر ، أو كما يقول ستانلى هايمن «عندما تتسع الهوة بين الادب الجدى وذوق القراء يحظى ذلك الجزء من وظيفة الناقد الذى يقتضيه أن يكون همزة الوصل بين العمل الغامض أو الصعب وبين القارىء بأهمية كبيرة » • ولقد أمدنا تراثنا والحمد لله بطاقة هائلة للتفسير حتى قال البعض ان عقليتنا تفسيرية وليست ابداعية ، وان كان هذا القول يحمل بين جنبيه كثيرا من الجور •

والتفسير قد احتل مكان الصدارة ـ بعد التقييم ـ منذ أن قام انكاغوراس بأول نقد تفسيرى لملحمة هوميروس ـ قبل أرسطو بأكثر من قرن ـ حتى الهبت ابداعات كافكا وجويس قرائح المفسرين المعاصرين ، مرورا بمفسرى الكتاب المقدس والقرآن الكريم ، وكذا المهتمين بالدراسات الدانتية والشكسبيرية • واذا كانت هناك محاولات تتأبى على التفسير كمحاولات **آلان روب جرييه وناتالى ساروت وميشيل بوتور** فى القصة ، **وصمويل بيكت ويوجين يونسكو وآداموف وجان جينيه** فى المسرح ، فان تدوين انعكاساتها وما تخلفه من انطباعات وما تولده من ايحاءات ورؤى لأمر من الأمور المعينة على التذوق شريطة ألا تتسم بالغموض فتحتاج بدورها الى تفسير (كما حدث فى الربع الأخير من القرن التاسع عشر ابان ظهور الحركة الرمزية) ، وذلك لايعنى أن نسف بالبالغة فى التبسيط • وليكن ديدننا « أن الغريب مثمر على الدوام» كما قال ازراباوند • وأن **«ما كان من المعنى ألطف كان امتناعه عليك أكثر واباؤه أظهر واحتجابه أشد • ومن المركوز فى الطبع أن الشىء اذا نيل بعد الطلب له أو الاشتياق له كان نيله أعلى وبالميزة أولى ، فكان موقعة من النفس أجل» كما قال الجرجانى فى «أسرار البلاغة»** •

وربما يكون الغريب ذاته هو طريقنا الى العالم الأفضل على فهم وتحليل لجورج لوكاتش حين قال فى كتابه «التاريخ والوعى الطبقى» : عندما يعى العامل بذاته أنه يعامل كسلعة ، يبدأ فى الثورة على الاغتراب والتشيؤ ، أى على وضعه البائس الشقى ، يبدأ فى استرداد ما سلب منه • وهنا يظهر الانسان الجدلى فى مقابل الانسان المغترب أو المتشيىء • ويظهر العامل على أنه هو المخلص مخلص الانسانية من شرور الرأسمالية •

محمد محمود عبد الرازق

المفارقة الجمالية فى مسرحية هاملت

بقلم : چليـن آلن

ترجمة : محمود عبد العزيز

مدخل نظرى :

تفترض الدراسات الأدبية ضمنيا أن التفسير والتذوق مرتبطان ببعضهما فى وحدة متسقة ، كما تفترض أن التفسير كلما تحسن يؤدى الى تحسن التذوق . وبهذا يشير تحسن التذوق الى أن تغييرا قد طرأ على التفسير ، اى أن هذا التغيير له ما يبرره . ومن ثم فان التفسير والتذوق مكملان لبعضهما بالرغم من امكانية التميز بينهما . وهدف التفسير هو التوصل الى فهم محدد للعمل الأدبى ، الفهم الذى نعتقد أن المؤلف كان يريده ، على الرغم من اننا كثيرا ما لا نجد سبيلا الى التحقق من صحة هذا الاعتقاد أما التـذوق فهـو الاستجابة بطريقـة سلبية للقيمة الجمالية فى تفسير معين للعمل الأدبى . ومع ذلك فانهما يقبلان الادماج ما دام أى تفسير قابلا للتذوق ، ومادام أى تذوق يفترض مسبقا وجود تفسير معين كموضوع للتذوق .

لكننا احيانا نغفل التميز بين التفسير والتذوق ، وفى أحيان أخرى نسىء فهمه . فنحن نغفل ، مثلا ، هذا التمييز حينما ننحى معيار التطابق التاريخى جانبا ونقوم بتفسير العمل الأدبى فى اطار لم يكن من الممكن أن يعرفه المؤلف . فالتفسير الفرويدى لمسرحيـة هاملت يشرح « انقباضية » هاملت وعجزه عن اتخاذ قرارات على أساس مجموعة من المفاهيم لم تكن معروفة فى أيام شكسبير . مثل هذا التفسير الفرويدى لا يبدو معقولا الا اذا تجاهلنا التفرقة بين التفسير والتذوق . أما لو سلمنا بهذه التفرقة ، وقلنا بصلاحية الفرض الفرويدى لتفسير الحالة المرضية لهاملت ، فلن نستطيع أن نقول أكثر من : ان ما فهمه شيكسبير ، وما كان باستطاعته تفسيره بطريقته الخاصة ، بامكاننا تذوقه على أفضل نحو من خلال وجهة النظر الفرويدية .

وأحيانا يساء فهم الفرق بين التفسير والتذوق . فهناك من يسلمون بأن أى اهتمام بمقاصد المؤلف يؤثر مباشرة على تذوق العمل الفنى وتقييمه . وينبع من هذا الافتراض القول بأن ما نبذله من جهد للتوصل الى تفسير يكون موضوعا مناسبا للتذوق ، هو جهد مضلل لتبرير تذوق معين للعمل الأدبى . وهذا القول يضفى غموضا وخلطا على هدف التفسير لأن التفسير ، بناء على هذا القول ، ينطوى على التسامح فى قبول أحكام نقدية غير متسقة ، وهو تسامح يتعدى تماما الحدود المسموح بها على أساس وجـود فروق لا يمكن تجاهلها فى الذوق الفردى . ومن الصحيح بطبيعة الحال القول بأن المعلومات التى تحشد لتفسير العمل الأدبى لا ترتبط بتذوق العمل الا بطريقة غير مباشرة لأنها تتعلق بمشكلة تحديد شخصية العمل الخاصة كموضوع للتذوق ، ومن ثم فان هذه المعلومات تصبح قريبة جدا من التذوق اذا تم تحديد شخصية العمل . لكننا نكون مخفقين فى فهم الفرق بين التفسير والتذوق اذا قلنا ان كل المعلومات التى نأتى بها لايجاد أحكام نقدية على العمل الأدبى هى معلومات متشابهة أو من درجة واحدة .

فلنذكر أنفسنا اذن بأن التفسير الأدبى والتذوق الأدبى أمران مختلفان . ورغم أن هناك تسليما باتساقهما ، الا أن أيهما ليس بديلا للآخر . وهنا تبرز مشكلة : لما كان التفسير يختلف عن التذوق فمن المفهوم أنهما قد يعملان ، فى بعض الحالات ، على بلوغ غايتين متعارضتين . ومعنى هذا أن التفسير المحدد للعمل الأدبى قد لا يكون التفسير الذى يرضينا أكثر من غيره من الناحية الجمالية . وعدم الاتفاق هذا يبدو غريبا . فنحن سنرتبك اذا حدث أننا كلما ازددنا فهما للعمل الأدبى نقص حبنا له لأننا ميالون بطبيعتنا الى قبول الافتراض بأن الهدف من التفسير هو زيادة تذوقنا للعمل الأدبى . ورغم كل ذلك ، تبقى امكانية افتراق التفسير عن التذوق قائمة . والاسم الذى سأطلقه على هذا الافتراق هو «المفارقة الجمالية»

المفارقة الجمالية

و « المفارقة الجمالية » أمر أولى فى أى عمل يتطلب تفسيره ادخال اطار مرجعى غريب الى حد ما عن ذهن الجمهور . فالجمهور قد يستجيب حدسيا بطريقة تؤيد العمل الأدبى ، لكنه يرفض متضمنات الاطار المرجعى باعتبار هذا الاطار عملا قديما أو يصعب تصديقه أو انه يصطرع مع آراء أكثر قبولا ، أو ربما يبعث هذا الاطار المرجعى على الاستياء . حينئذ يفترق التفسير والتذوق . وفى هذه الحال لا يمكننا الاعتماد على الحساسية الجمالية وحدها لتمييز التفسير السليم من الخاطىء .

هذه الملاحظات عن الفرق بين التفسير والتذوق أعتبرها مدخلا لازما لأية محاولة مثمرة لتفسير مسرحية « هاملت» . اذ لا يكفى ببساطة فهم هذه المسرحية وفى أذهاننا الافتراض غير النقدى ، بحتمية اتساق التفسير مع التذوق، ومن ثم الافتراض بأن التفسير الناجح يتطلب للوصول اليه استخداما متعسفا للحساسية الجمالية الحدسية . ومن الجائز جدا ان يكون افضل التفسيرات المناسبة - من بين مجموعة التفسيرات الملائمة تاريخيا لهذه المسرحية - أعنى ذلك التفسير الذى يناسب على افضل نحو الشواهد التى تمدنا بها المسرحية ذاتها والجمهور الذى كتب شيكسبير له المسرحية والفنان الذى كتبها والجو السياسى والدينى والفلسفى السائد فى وقت تأليف المسرحية - أقول أنه من الجائز الا يكون هذا هو التفسير الذى نجد فيه اليوم أعظم قدر من الارضاء الجمالى . وباختصار ، فمن الجائز أننا كلما ازددنا فهما لمسرحية « هاملت » قل ما نجده فيها من ارضاء . ولكن اذا كانت هذه النتيجة تنطوى على مفارقة بالنسبة الى المسرحية ذاتها ، فانها على الأقل تستمد تأييدها من كافة الأعمال النقدية



و . شكسبير

والتفسيرية التى كتبت عن المسرحية . ذلك أن التباين الهائل فى تفسير وتقييم مسرحية هاملت يُوحى أن لب المشكلة قد يكون هو اختـــلاف الاتجاهات التفسيرية عن الاتجاهات التذوقية .

ويمكن أن نقول عن اثباتنا لهذا الاختلاف أنه اثبات فلسفى . وسأحاول بواسطته اقامة بناء فلسفى لمسرحية (**هاملت**) . وفى ثنايا هـذا البنـاء سأعمل على ايجاد حلول للمشـــاكل التقليدية التى برزت فى أثناء تفســير شخصية الأمير وتقاعسه عن تنفيذ أوامر شـبح أبيــه . وانى أسأل القارىء أن يضع فى اعتباره أن هذه المناقشة ستتطور حتى تنتهى بالمفارقة الجمالية . وما زلت أكرر القـول بأن التفســير المحدد لمسرحية (**هاملت**) ليس بالضرورة هو التفسير المناقشة ستتطور حتى تنتهى بالمفارقة الجمالية . كما أنه ليس التفسير الذى نتوصل اليه بممارسة الحساسية الأدبية الدقيقة ، أو ذلك التفسير الذى نصـل اليــه عن طريق الفهم العميق لسيكلوجية الأمير هاملت . ومع ذلك فأن هدفى يبقى شرح مختلف الكتابات النقدية التى تناولت (هاملت) بقدر ما هو تفسير المسرحية ذاتها .

[١]

أهمية المنهج الفلسفى

من حقائق تاريخ الفكر أن نفس المعطيــات الحقيقية قد يكون لهـــا معانى مختلفة تختلف حسب الاطار المرجعى لكل تفســـير . فظهور مذنب أو كسوف الشمس أمـر كان له معنى مختلف عند الرومان الذين كانوا يفهمون هـذه الظواهر من خـلال الاطار المرجعى لعلم الكون الرواقى . وهذا المعنى يختلف عن المعنى الذى نفهمه اليـــوم . والأنواء التى تهب على البحر والتى وشفها هوميروس على أنها ناتجـة عن غضب وانتقام « سيدون » ، نفهمها اليوم من خلال الاطار المرجعى لعلم الأرصـاد الجوية . والأمراض التى اعتبرها ابو قراط دلالات على عدم اتزان الخلط * نعتبرها اليوم دلالات على وجود ميكروبات . والقلق الذى يرده الوجوديون الى الكرب الميتافيزيقى يمكن أن يرجعـــــه الفرويديون الى غرائز الموت وكان الاليزابيثيون يردونه الى اضطراب فى الايمان الدينى ، ويعتبره فقهاء البروتستانتية دليلا على الخطيئة الأولى ، كما يعتبره الرواقيون قلقا فى الروح ، واعتبرته العرافة البدائية عملا من أعمال الأرواح الشريرة . **المعطيات الحقيقية الآن ليست لها هوية محددة بعيدا عن الاطار المرجعى المعين الذى نفسرهـــا من خلاله** . وبنفس الطريقة ، فان الحقــائق فى مجال الأدب تتحدد هويتها تبعا للمنهج الفلسفى الذى نراها من خلاله . وعلى ذلك يصبح أول ما ينبغى علينا اتباعه عند القيام بالتفسير الأدبى هو الالتزام باتباع منهج فلسفى فى التفسير .

* الخلط : الاخلاط الأربعة التى كان يعتقد أنها تحدد مزاج الانسان

ولقد عبر شيكسبير على لسان هوريشيو عن هذه الحقيقة فنجد هوريشيو يدرك بعد أول مقابلة له مع الشبح أن مغزى هـــذه التجربة يعتمد على منهج تفسيره لها :

ـ « لا يوجد شيء خير وآخـر شرير لأن تفكيرنا هو الذى يجعل الشيء خيرا أو شرا .
ـ « لست أدرى فى أى من خواطرى أفكر لكن جملة ما ارتأيه هو :

وها هو (**هاملت**) أيضا يدرك اهمية المنهج الفلسفى فى تحديد مغزى الشواهد :

« ان فى السماء والأرض ياهوريشيو أمورا
أعظم بكثير مما تحلم به فلسفتك » .

فاذا كان من أهم خصـــائص المسرحية أن شخوصها الرئيسية تفسر خبراتها من خـــلال منـــاهج فلسفية معينة ، فلابد ان نتوقع من الجمهور فهم حوادث المسرحية من خلال منهج معين . وبهذا تصبح أول مشكلة تواجهنا هى اقامة بنـــاء فلسفى للمسرحية ، أى تحـــديد « ظـــروف وطريق الفكر » الذى يسمح لنـــا بتفسير خبرات الشخصية المسرحية من وجهة نظر تناسب كلا من المؤلف والجمهور .

المأساة عند شيكسبير :

ولسوء الحظ فان مثل هذا البناء لا يتيسر لنـــا مع أول وهلة . وينبغى علينـــا اكتشافه بطريقة غير مباشرة الى حد ما . والشـــواهد الموجوده في مسرحيات أخرى كتبها شيكسبير فى نفس الفترة التى كتب فيها (هاملت) توحى بأن فلسفة شيكسبير فى المأساة قامت على ايمان بالقدر . فقد جعل شيكسبير الأحداث الدرامية تبين أن قوى خارجة عن نطاق الارادة الانسانية هى التى تحـــدد المصير الانســـانى . وليست الأحداث الدرامية فقط هى التى تبرز هـــذا الاعتقاد بل الشخوص نفسها . ونجـــد فى مسرحيتى (**يوليوس قيصر**) و (**الملك لير**) وهما المسرحيتان اللتان تمـــاثلان (**هاملت**) فى وقت الكتابة ، نجد بطل المأساة يقول انه حر فى صياغة وتنفيذ أهدافه وغاياته ، ثم يكتشف أن القـــدر والقوة الالهية ، بطريقة ظاهرة او من خـــلال ارادته نفســـه ، قد أصدرا أوامر لا يمكن خرقها . ها هو كاشيوس وهو يدلى لبروتس بخبر اغتيال قيصر يعلن :

« أحيـــانا يكون الرجال سادة أقدارهم ومصائرهم
والخطأ ياعزيزى بروتس ليس فى نجومنا
لكنه في أنفسنا ، حيث نحن وضعاء » .

ويستمر حديث كاشيوس مبينا ايمانه بالمذهب لأبيقـــورى فى الصـــدفة . غير أن كاشيوس يعلن تخليه عن اعتقاده حينما يعى فشل قضيته :

« أنت تعرف أنى آمنت بشـــدة بالمذهب الأبيقورى
أما الآن ، فانى قد غيرت اعتقادى فى آراء أبيقور
وأثق الى حد ما فى الأمور التى تنذر بمـــا سيلى » .

ونفس الشيء يحدث مع اياجو الذى يعلن :

« فى أنفسنا نكون هكذا أو هكذا
أبداننا هى حدائقنا
وبستانيو هذه الحدائق .. ارادتنا » .

ورغم أن التخلى عن الايمان شيء غير طبيعى بالنســـبة لوغد على شاكلة اياجو ، الا أن آثار اعلانه التحرر تبرز الى العيان لا شك . ونفس الشيء يقوله ادموند فى « **الملك لير** » :

« هـــذه هى حماقة العالم ، حماقة من الطراز الأول
حينما يخوننا الحظ ،
وغالبـــا ما يكون ذلك بســـبب تطـــرف سلوكنا ،
فاننا نلقى ذنب مصائبنا
على الشمس ، على القمر ، وعلى النجـــوم ...

ونرد كل ما أخطأنا فيه
الى قدر فرضته السماء علينا » .

فاذا كان هذا النمط من التفكير موجودا في المآسى التى كتبها شيكسبير فى الفترة التى كتب فيها هاملت ، يصبح من المعقول الافتراض بأن مسرحية (هاملت) تظهر هذا النمط من التفكير أيضا . نجد هذا التفكير الذى نتكلم عنه ، أو على الأقل جزءا منه (التخلى عن الاعتقاد الجازم) فى مقولة هاملت :

« هناك رب يصوغ لنا غاياتنا
مهما عشونا نحن فى نحتها » .

حرية الارادة :

السؤال الباقى اذن هو : هل نجد الجزء الثانى من ذلك التفكير فى مسرحية هاملت ؟ اذا تفحصنا المسرحية نجد اشارات هنا وهناك الى فكرة حرية الارادة ، ففى المناجاة الثالثة مثلا ، نجد هاملت يعلن أنه سيلقى خطابا يشرح فيه حقيقة قضيته . ويرى أن الحقيقة سوف « تجعل المذنب مجنونا وترعب الحر » . وفى أثناء مقتل جونزاجو نسمع هاملت يلوم كلوديوس قائلا :

« فجلالتكم أنتم ونحن الذى نتمتع بأنفس حرة ..
لن تمسنا
لتجعل الفرس لمجزوزة القفا ، فـان طليق المنكب بعيد عن الأذى » .

ومرة ثانية ، نجد فى المسرحية السطور التالية :

«فينا الارادة والمصير على نقيض
وكل حيلة تغلب دوما على أمرها ،
فان تكن أفكارنا ملكا لنا ،
فغاياتها ليست طوعا لنا» .

ورغم أن كلا من المثلين السابقين يدل الى حد ما على وجود الفكرة التى تكلمنا عنها فى (هاملت) الا انهما ، اى المثلين ، ليسا فى الموضع المناسب من ناحية السياق الدرامى ، ولا يمكننا تأويل أيهما بطريقة لا لبس فيها مثلما أولنا اعلان هاملت لحريته وامكانيته التحكم فى مصيره .

مذهب شيكسبير فى القدر :

وفى تصورى أنه يكفينا فى هذه النقطة ان نرجع الى مسرحية « **يوليوس قيصر** » ونمعن النظر فى الطريقة التى صور بها شيكسبير مذهبه فى القدر . والخلاف الذى ثار بين الرواقيين والابيقوريين حول حرية الارادة ، وهو نفس الخلاف الذى ثار بين بروتس وكاشيوس ، نجد ذكرا له بطريقة ليست درامية تماما فى كتاب بلوتارك حياة النبلاء فى روما ، وهو المصدر الذى استقى منه شيكسبير وقائع مسرحية (**يوليوس قيصر**) . ومع ذلك فان الأمر الذى يستحق أن نعيره انتباهنا ليس مبلغ أصابة مذهب شيكسبير فى القدر بل طريقة شيكسبير فى التعبير عن مذهبه بذكر « آبيقور ورأيه » . ذلك أن شيكسبير ، وهو يناقش بهذه الطريقة مذهبه فى القدر ، لايعمل فى اطار غامض من الخرافات الشعبية ، بل يعمل من خلال اطار فلسفى محدد قادر على تعضيد مذهبه بسند عقلى . وكان بامكان شيكسبير أن يتعرف على هذا الاطار مصادفة فى أثناء قراءته لكتاب شيشرون De Fata . وعلاوة على ذلك فان الكلام الذى أنطق شيكسبير به كاشيوس وهو يعبر عن رأيه الجديد لايدل على ذلك صراحة بل يدل عليه من خلال الاشارة الى الفكرة الفلسفية العامة . وما عرضه شكسبير فى مسرحية (**يوليوس قيصر**) نتوقع أن يكون قادرا على عرضه أيضا فى مسرحية (**هاملت**) . هيا اذن نفحص هاملت بطريقة فلسفية أكثر تمعنا .

« هاملت » فلسفيا :

ان استقطاب الحرية والذنب خاصية جديرة بالاهتمام بين كل ما ورد من اشارات الى الحرية فى مسرحية (**هاملت**) . ورغم أن قضية الارادة الحرة تقبل الجدل فى كثير من الاطارات الفلسفية



الا أن التعارض بين الحرية والذنب خاصية مسيحية مميزة . وهذا يدعونا الى التفكير بأن هاملت ربما أعلق حريته تلميحا عن طريق الاشارة الى المذهب الابيقورى . غير أن تأملاتنا هذه محفوفة بالأخطار لأننا ، كما قال رولاند فراى مؤاخرا ، غير قادرين تماما على تنحية الرابطة بين شيكسبير والعقيدة المسيحية . واذا كان شيكسبير قد عرض لنا مذهبه فى القدر فى مسرحية ، يوليوس قيصر ، فى ثوب أبيقورى رواقى خالص ، فاننا لا نستطيع تماما القول بأن شيكسبير عرض لنا نفس المذهب فى مسرحية هاملت فى ثوب مسيحى خالص . لكنا سنؤكد ، كما أكد فراى ، ان المذهب المسيحى فى مسرحية هاملت يبقى : « خاضعا دائما لمقتضيات التشخيص المسرحى وتطور الحبكة » . ونظرا لأن المذهب المسيحى قادر على الذوبان بهذه الطريقة فى المسرحية فان القارىء الحديث لا يقدر على ملاحظته .

ولنفرض أن شيكسبير ، حينما أشار الى المذهب المسيحى ، كان يرغب فى الاعراب عن ايمان هاملت بحرية الارادة . لكن هل كانت الوسيلة متاحة له بالطريقة التى تجعل الجمهور فى العصر الايزابيثى يفهمها ؟ لقد كانت الوسيلة متاحة ، فقد عضد كاثوليكيو روما مذهب الارادة الحرة ، ورفضها البروتستانتيون مؤكدين ايمانهم بالجبرية وبالقوة الأخلاقية التى لا تقاوم. وقد آمنت كاثوليكية روما ، كما صرح مصدر كاثوليكى مسئول ، بأن :

« الله يعرف كيف يوجه الارادة بطريقة فعالة دون التعدى على حرية الارادة ، وكل ما كتبه الله على الانسان قد تحقق ، ومع ذلك بقى الانسان ، ولا يزال ، فى جميع الأزمان ، حرا تماما . وهذا بالضبط هو ما بدأ المصلحون الأول بدحضه أمثال لوثر وكالفين منذ ثلاثة قرون . ونادوا بأن الارادة الانسانية قد ضللتها الخطيئة الأولى أمدا طويلا حتى انها ، لما فقدت حريتها ، لم يكن لديها من القوة ما يجعلها تقاوم أكثر من ذلك » .

ولم يكن هذا التعارض ، كما قد نفترض ، مجرد اختلاف سطحى في الراى حول أمور الايمان ولكنه كان عميقا يصل الى الجذور الدفينة للاصلاح البروتستانتى .

« وبواعث الجدل العنيف مع الأفكار الرومانية حول السلطة أجبرت المصلحين على اعطاء فكرة الاختيار مكانا عليا فى مذاهبهم . وكان من أثر ذلك أن صار مبدأ الجبرية ــ الذى هو المقابل الفلسفى للاختيار ــ يحتل مكانا أساسيا يتحكم فى المذهب كله ليس فقط فى الناحية النظرية العامة بل أيضا فى البنية اللاهوتية للمذهب » .

وقد نشأت فى « ويتنبرج » حركة معارضة ابان بدء الاصلاح البروتستانتى . وكانت هذه المعارضة تقاوم مبدأ الارادة الحرة الذى نادت به كاثوليكية روما . وقد كتب مؤلف Loci

communes في الطبعة الأولى الصـــــادرة ١٥٢١ يقول : لو ردت الارادة الانســـــانيـــة للجبرية فلن تكون هناك حرية في الأفعـــال الخارجية والداخلية لأن كل الأمور ستسير على نحو ما أراد الله . « وباختصار ، لو كان غرض شيكسبير اظهار هاملت مؤمنا بحـــرية الارادة قادرا على تقرير مصيره دون الاعتماد على الارادة الالهية ، فلم يكن شيكسبير بحاجة الى أن يسبغ على هاملت بعض خصائص الايمان الكاثوليكي المعروفة . وعلينا أن نتوقع ان شيكسبير قد قام بهذا وفقا لمتطلبـــات التشخيص الدرامي والحبكة .

أما اذا كانت هذه الدلائل غير موجـــودة في مسرحية (هاملت) صـــار افتراضنا لا طـــائل من ورائه . ولو كانت هذه الدلائل موجودة في المسرحية ، وهي موجودة بالفعل ، صار من الغباء تجاهلها أو ارجاعها الى الاهمال أو اعتبـــارها مجرد حلية ذات مغزى درامي . يجب أن نعيرها جل اهتمامنا . ولن نحتاج لذلك اكثر من ان نذكر أنفسنا أن السؤال المهم والذي يســـبب ارتباكا وحيرة للنقاد هو : كيف لم يســـتطع هاملت أن يبادر بعمل ما كان في مقـــدوره ان يعمله ؟ أو : لماذا لم تتيسر له حرية الارادة ؟ ولا يمكننا أن نفعل ببساطة الفروق المذهبيـــة الموجودة في صلب غموض مسرحية (هاملت) .

الكاثوليكية في مسرحية « هاملت »

هل صور شيكسبير شخصية هاملت كأمير كاثوليكي ؟ سأعرض هنا للكتابات التي دارت حول هذا السؤال ، وهي كتابات لا تتســـم بالعمق ، وسأصل في الحال الى اثبات حاسم وهو أن هاملت كان مهتما بالأسرار المطلقـــة في العقيدة الكاثوليكية . وأعظم ما يثبت كلامنـــا هذا هو الأبيات التالية التي يعقلن فيها هاملت اهداره لفرصة قطع راس كلوديوس وهو يؤدي الصـــلاة :

« أوه ، هذه وضاعة وسخف لا انتقاما .
لقد قتل كلوديوس أبي بفظاظة ، وسر لذلك .
زادت جرائه ، وهاجت هياج شهر مايو .
كيف يتحمل ساعة الحساب من يعرف كل شيء الا الله ؟
لكن في ظروفنا ومجرى أفكارنا .
نعتقد أن حسابه سيكون عسيرا . فهل هذا انتقام اي اذن ؟
أن أغدر به وهو يصلي ؟
أن أغدر به وهو يتهيأ لملاقاة مصيره ؟ » .

ولما كانت (قدسية الاعتراف) و (قدسية التناول) (*) المشـــار اليهما في الأبيـــات سالفة الذكر تمتان كليـــة الى العقيدة الكاثوليكية ، يصبح من العسير أن نرى كيف أن اشـــارة هاملت الى « ظروفنا ومجرى أفكارنا » كانت تناقض انتماءه ووالده الى العقيدة الكاثوليكية . ولسنا نستطيع ايجاد أبيات أكثر صراحة لأن مسرحية (**هاملت**) عمـــل أدبي لا دراســـة فلسفية . وما نحن بحاجة اليه الآن هو ايجاد ابيات تدل على أن ولاء هاملت للعقيدة الكاثوليكية كان ولاء واعيا وواضحا .

ويرد ذكر جامعة « ويتنبرج » عـــدة مرات حتى في أول مشهد يظهـــر فيـــه هاملت على خشبة المسرح . ويعرب كلوديوس عن عـــدم موافقته على خطة هاملت للعودة الى ويتنبرج :

« .. وبالنسبة لنيتك
في العودة الى المدرسة في ويتنبرج ،
فانه يعتبر انتكاسة لآمالنا
ولهذا نتوسل اليك ، ونلتمس أن تبقى
هنا ، بهجة لناظرينا وراحة » .

ويذكر (جيرترود) أيضا (ويتنبرج) قائلة :

« لا تدع أمك تشغل بك عن صلاتها ياهاملت
أتوسل اليك أن تمكث معنا ولا تذهب الى ويتنبرج » .

وبعد ذلك بقليل يوجه هاملت سؤالا الى رفيقه في المدرسة :

* التناول : مسح الشخص بالزيت لأغراض دينية .

« وما الذى تفعله بعيـــدا عن ويتنبرج
ونجد هاملت يكرر سؤاله بتأكيد ملفت للنظر عندما قاطعه مارسلس ليؤدى التحية له :
« بالله عليك ، ماذا تعمل بعيدا عن ويتنبرج ؟ »
ويرد هوريشيو على هذا السؤال المكرر بقوله:
« طبيعة هروب ، يا سيدى العزيز » .

ويمكننا بسهولة ان نفسر مزاج هوريشيو فى التهرب من المدرسة . فهو ، قبـــل أى شىء ، غائب عن المدرسة ، ومن ثم فهو متهرب truant بالمعنى الحرفى للكلمة . ومع ذلك ، فان مثــل هذا التفسير المبتذل تسوده النغمة التى سادت اجابة هاملت ، وهذه هى الواقعة الوحيدة فى المسرحية التى يبدو فيها هاملت وهوريشيو فى حالة اختلاف جدية : —

« لن أقبل مثل هذا القول حتى من عدوك
ولن تهاجم أذنى فترغمها على قبول كلامك ضد نفسك
انى أعلم أنك لست ممن يتهربون » .

وهناك طريقان لدراســة مجاهرة هوريشيو بطبيعته الهروبية واســتجابة هاملت . وأول الطريقين ، وهو الطريق الذى سار عليه الباحثون فى شيكسبير مدى طويلا ، هو اغفال هذه الواقعة وتجاوزها لدراسة أمور أخرى أكثر أهميــة للباحثين بغض النظر عن شدة تركيز المسرحية على مثل هذه الامور . وثانى الطريقين هو أن نتذكر أن كل تلميذ يعرف عن ويتنبرج أنها المدينة التى قام مارتن لوثر ، بعد خمسة عشر عاما من تأسيسها سنة ١٥١٧ ، بلصق ابحاثه الخمسة والتسعين على أبواب جامعتها وبذلك أدخــل الى هذه المدينة مجموعة الأحداث التى نعرفها باسم « الاصـــلاح البروتستانتى » وقد مضت أربعة قرون ونصف على هذا الحـــادث . لكن الاصلاح ، عند كتابة مسرحية (هاملت) كان لا يزال عالقا بذاكرة الأحياء . والنتائج التى ترتبت على هذا الحادث هى التى صبغت الجو الاجتماعى والسياسى والدينى للحيـــاة فى أيام شيكسبير . وعلى ذلك يبدو من المعقول الافتراض أن ذكر (ويتنبرج) وهو أمر يتكرر فى المسرحية بصورة تبعث على الضجر ، قد جعل النظـــارة الشيكسبيريين يتذكرون ذلك الحادث . وبهذا يصبح من العســير علينا ان نقــــول ان غرض شيكسبير لم يكن تذكير جمهوره بالحادث .

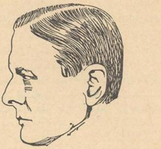
بماذا اذن نفسر طبيعة هوريشيو الهروبية . ينبغى علينا أن نستنتج أن هوريشيو قد انخرط فى سلك المصلحين البروتستانتيين ، ويحتمل أن يكون قد تبنى آراءهم فى القضاء والقدر والعناية الالهية والرحمة الربانية التى لا يعترض طريقها شىء . أو على وجه الدقة ، قد تبنى وجهة النظر التى ذاعت فى ويتنبرج بأنه « ليست هنـــــاك حرية فى الأفعال الظاهرة أو الخفية ، لكن جميع الأشياء تسير وفق الغاية الالهية » . ويكاد يكون من العسير أن نجادل فى ان سلوك هوريشيو فى المسرحية يعرب عن وجود أدنى حد من الاختلاف مع تفسيرنا (لطبيعة الهروب) . ومن ناحية أخرى فان اعتراض هاملت العنيف على موقف هوريشيو الدينى الجديد يصل الى قوة عنــده برفض القضاء والقدر اللذين يشكلان « المبـــدأ لأساسى الذى يحكم نظام الوجـــــود كله فى اللاهوت الاصلاحى » ، كما يصل هذا الاعتراض الى غاية عنفه باعلان هاملت أنه يمتلك حـــرية الارادة وانه سيد المصير .

ومن ثم ، لقد اكتشفنا فى المقتطفات التى ورد فيها ذكر « ويتنبرج » نصف مذهب شيكسبير فى القدر ، وهو المذهب الذى نتوقع وجوده فى المآسى التى تماثل هاملت فى تاريخ التأليف . والشرخ المأسوى tragic flaw فى شخصية هاملت هو ايمانه بأنه فى مكانة اعلى من القدر ، وهـــو نفس الشرخ المأسوى فى شـــخصيات كاشيوس وأياجو وادموند . لكن هـــذا الشرخ يختلف فى هاملت من ناحية أن القـــدر هو اله المصلحين البروتستانتيين وربهم .

٢

نحو تفسير جديد لمسرحية « هاملت »

أما من الناحية الكلاسيكية ، فان النقـــاد قد تصـــوروا أن المشـــكلة الرئيســـية فى تفســـير مسرحية (هاملت) هى شرح السبب الذى من أجله توانى هاملت وتخاذل عن قتـــل كلوديوس . وغالبا ما افترض هؤلاء النقاد ان هناك شيئا غير طبيعى فى سيكلوجية هاملت ،



ت . س . اليوت

وهذا الشيء هو الذى يشرح التسويف والمماطلة. وينبغى علينا الآن ان نعيد تفسير المشكلة التقليدية لتوانى هاملت وقضيته السيكلوجية فى ضوء فهمنا الجديد للمسرحية .

وحينما نحاول فهم السلوك الانسانى من وجهة النظر الهيومانية humanistic ، فاننا نبدأ من الافتراض بأن نوعا ما من السلوك سوى ونتوقعه فى ظروف معينة . وهذا النوع من السلوك لا نفسره عادة أو يستحيل تفسيره، ذلك اننا نعرف تلقائيا وحدسيا انه سلوك سوى. أما السلوك الذى يستدعى شرحا فهو الذى يخرج عن حدود ذلك السلوك الطبيعى المألوف . ومن ثم ، لو افترضنا أن من الطبيعى أو السوى بالنسبة لهاملت أن يذبح كلوديوس انتقاما لمقتل أبيه ، فاننا نتطلب شرحا للموقف حينما يفشل هاملت فى القيام بذلك . ومن ناحية أخرى ، لو افترضنا « أنه ليست هناك حرية فى الأفعال الظاهرة والخفية ولكن كل الأمور تسير وفق الغاية الالهية » فان توانى هاملت عن ذبح كلوديوس لا يتطلب شرحا ذلك أن الأمر الذى يتطلب الشرح هو خطأ هاملت في تحقيق مطالب شبح أبيه وافتراضه أن عليه أن يلعب دور المنتقم ورفضه لفكرة الذنب الانسانى وتأكيده لحرية الارادة . ولو كان هناك شىء غير طبيعى فى سيكلوجية الأمير هاملت فليس هذا الشىء هو سبب عدم قدرته على الفعل ولكن السبب هو نتيجة تفكيره الزائف بأنه يستطيع القيام بما يتعارض والارادة الالهية . ولهذا ينبغى علينا القول بأن مشكلة هاملت ليست عدم قدرته على الفعل بل عدم قدرته على قبول ما رسمه الله من قدر .

لماذا اذن لا يمكن لهاملت أن يقبل ما رسمه الله من قدر ؟ وما هى العلاقة بين عدم رغبته فى القبول وبين حالته السيكلوجية ؟ ان الاجابات على هذه الأسئلة توجد فى تعاليم لوثر وهوكر وكالفين وكتابات علماء اللاهوت الأقل شهرة من هؤلاء الثلاثة . هيا نعود الى كالفين عالم اللاهوت الذى كان كتابه (**نظام الدين المسيحى**) أوسع الكتب انتشارا وقراءة من بين كتب علم اللاهوت البروتستانتى .

ان فهم كالفين « لطبيعة الانسان الشريرة والمنحلة » هو فهم معروف جدا ولهذا فلن أعرض له بالتفصيل ويكفى القول بأن أعراض الذهان psychosis التى بدت على هاملت : الكآبة والتردد والتخبط وشعوره بالذنب والخجل واحتقاره للانسان والعالم – كل هذه الأعراض لها مكانتها فى مذهب كالفين وتشهد على حالة الضلال التى انتابت هاملت كما تشهد على ان ايمان هاملت بانه يمكنه وحده تنفيذ أوامر شبح أبيه ، هو ايمان غير صحيح . وهذه الأعراض لها مغزى فى فكرة الخلاص المسيحية والمغزى ليس كما يقول كالفين: هو جعلنا «نسقط دون يأس أو بأذهان مثبطة لنهوى الى القاع . ان هذه الطريقة حقا هى التى تذهب بأبصار الخارجين عن زمرة الأبرار ، غير أن هناك هدفا آخر لهذا التدريب بالنسبة لأبناء الله .. ان يتخلوا عن آراءهم الحمقاء عن قوتهم الذاتية حتى يفهموا أنهم يقفون ممسكين بيد واحدة هى يد الله . وانهم اذا خلعوا ثياب الدينونة وتخلصوا من أثقالها فقد ينالون رحمة الله وقد يخلدون الى الراحة نهائيا فى هذه الرحمة ويذوبون فيها الى الأبد ويمسكون بها على طريق الصواب وفعل الخير » .

ومن ثم فان أولئك الذين يدركون فقرهم الى الله ويعرفون الله فانهم يؤهلون أنفسهم لممارسة نوع الحرية الوحيد الذى سمح به كالفين . وهذه الحرية ، تبعا لكالفين ، تتكون من ثلاثة

أجزاء : أولا : ان ضمائر المؤمنين قد ترتفع ساعة الحساب لتجعلهم فوق القانون مغفلة كل صواب القانون » . وثانيا : « ان الضمائر تطيع القانون دونما اجبار بضرورة القانون ولكن لأنها حرة من وطأة القانون نفسه وبهذا تطيع ارادة الله » . ذاتها ولكننا أحيانا ما نسيء استخدامها وأحيانا الأشياء الخارجية التى ليست تافهة فى حد ذاتها ولكننا أحيانا ما نسيء استخدامها وأحيانا أخرى نتركها دونما استخدام » .

ان ما صوره شيكسبير فى مسرحية **(هاملت)** هو انتقال الأمير هاملت من ايمان زائف بمقدرته وكفايته الى اعتماد على الله والعناية الالهية . والفصول الثلاثة الأولى من المسرحية تظهر الأمير هاملت فى حالة من الكآبة والقنوط معتقدا أنه قد تحمل مسئولية الانتقام لمقتل أبيه فى حين انه غير قادر على هذا الانتقام وغير قادر على فهم السبب الذى من أجله لا يقدر . وهذا هو هاملت المتمرد ضال السبيل والذى اعتقد أنه قادر على مناهضة الله . وبينما تتطور احداث المسرحية يبرز لنا هاملت فى ثوب مختلف . ويحدث التغير في شخصية هاملت ابان الرحلة البحرية وهروبه الناجح مع القراصنة . وعلى ظهر السفينة وجد هاملت ان الأحداث تنقلب الى صالحه بعد أن كانت تسير سابقا فى خط مضاد له ، اذ يكتشف هاملت أن الحكومة قد طلبت اعدامه فيزيف الأمر ويجعله يطلب اعدام روزنكراتز وجيلدنشترن ويعلق الأمر ثم يختمه بخاتم والده الذى وجده معه لحسن حظه « حتى فى هذا الأمر الصغير ، كانت السماء ترعاه » . وبعد ذلك بوقت قصير يقوم القراصنة بمغامراتهم المحظوظة ويلقون بهاملت على شواطىء وطنه . أما وقد كف هاملت تماما عن رأيه الأحمق فى قوته الذاتية ، فقد أدرك الآن أنه يقف و (يد الله فى يده) ويخبر هوريشيو أن :

« .. هناك رب يصوغ لنا غاياتنا
مهما عشونا نحن فى نحتها » .
« نشب فى قلبى صراع ، يا سيدى ،
لم يتح لى اغماضة جفن . لقد خيل لى
أننى أسوأ حالا من عصاة مكبلين بالحديد .
وطيشا منى ..
نحمد الله على الطيش من أجل ذلك ، ولنعلم
أن النزق أحيانا يجزل لنا العطاء
اذ تخفق خططنا العميقة ، فندرك بذلك
أن ثمة آلوهة تصوغ لنا غاياتنا
مهما عشونا نحن فى نحتها » .

ويدرك هاملت ، كما ذكر كالفين ، أن المرء حينما « يتعرى من دثارة الدينونة ويرفع أثقالها » يمكنه اللجوء الى رحمة الله . ويكتب هاملت لكلوديوس قائلا :

« يا صاحب العز والجبروت
أعلم أننى وطئت أرض مملكتكم عاريا »

فيرد الملك :

« (عاريا) ، هذا خط هاملت !
وهنا حاشية يقول فيها (لوحدى) »

ورغم أن هاملت يبدو عند عودته الى البلاط فى (السينور) وقد فقد بعض رهافة حسه وحساسيته التى شدتنا اليه اعجابا فى بداية المسرحية فانه يظهر ، على الأقل سطحيا ، خصائص الانسان الضال . فينسى كل صواب القانون وهو يبحث عن تأكيد لما يقدمه ضميره من تبريرات ويعلن عن موت روزنكراتز وجيلدنشترن قائلا :

« ليس بينهما وبين ضميرى اية قربى » .

ويقول عن كلوديوس :

« أما تظن أن الأمر قد تحتم علي ؟
هذا الذى قتل ملكى ، وموَمس أمى ،
وانتصب حائلا بين العرش وآمالى ،

والقى بصنارته يطلب حياتى نفسها ــ
وبأى مكر وخديعة ! ــ أفلا يتفق ونقاء الضمير أن أودى به بذراعى هذه ؟ أولا أكون لعينا ان أنا سمحت لهذه السوسة الناخرة فى طبيعتنا بتحقيق شر جديد ؟ »

ويعرف هاملت أكثر من ذلك انه لا يرتبط أمام الله بالأشياء الخارجة التى هى ليست مهمة في حد ذاتها . ومن ثم يتقبل دعوة الملك ليبارزه قائلا :

« سيدى ، سأمشى هنا في القاعة
ان يأذن لى جلالته ،
فهذه الفترة من النهار عندى فترة الرياضة .
فليأتوا بالسيوف ، فاذا كان السيد مستعدا والملك متمسكا بما يريد ،
سأكسب له المبارزة اذا استطعت .
واذا خسرت فان أكسب غير العــــار وبعض الاصابات » .

وأخيرا يخضع هاملت لنوع من الانقيـــاد التلقائى لارادة الله . ويعلن ضاربا عرض الحائط بتحذيرات كلوديوس .

« ــ اننا نتحدى العرافة ،
« حتى فى سقطة السنونو حكمة الهية خاصة.
فان حدثت الآن ، فهى ما كانت لتحدث فى الغد،
واذا لم تكن لتحدث فى الغد ، فهى حادثة الآن ، واذا لم تكن الآن ، فهى حادثة فى الغد
الأهبة هى الكل ، وما من انسان يملك شيئا مما يخلفه .
وماذا لو رحلنا مبكرين ؟ »

وكما لاحظ فراى ، فان « هــــذه الخصائص المميزة للايمان والتى لا يمكن التهرب منهــا تشكل جزءا هاما من الطريقة الى عرض بهــا شيكسبير مسرحية (هاملت) كمـــا أن هــذه الخصائص كانت مألوفة عند الاليزابيثيين لأن المحافل الدينية حينذاك كانت تتصف بهــذه الخصائص » .

وتنبع الصعوبة فى تفسيرنا للمسرحية اليوم من عجزنا عن تقبـــل المنهج الفلسفى الذى كتب شيكسبير المسرحية بناء عليه . ودائما ما نسأل أنفسنا عما يرجع هاملت ويزعجه حتى لا يمكنه من ان يفعل شيئا عنده الدافع والوسيلة والمناسبة التى تسمح بفعله . وبطرحنا لهذا السؤال نقدم الدليل على عجزنا عن عدم تقبل فكرة العنـاية الالهية التى تسعى بطرق غامضة لتحقق أهدافها التى لا يقدر البشر دائما على فهمها . وبدون تقبل هذا المنهج الفلسفى ، لا يمكننا أن نأمل فى التوصل الى مغزى المسرحية عن طريق وسائل حدسية فقط . هذا مع أن اعجـاز المسرحية يكمن فى أن شيكسبير قد رسم شخصية الأمير بطريقة مقبولة حدسـيا حتى لو كان الاطار الفلسفى الذى يتم فهم التشخيص من خلاله ، بالنسبة للقارىء الحديث ، قديما وغريبا .

وبهذا يصبح السؤال : ما سبب عدم تنفيذ هاملت لأمر الانتقام فى سرعة وفاعليــة ؟ أما الجواب ، ونحن نعرفه الآن ، فهو أن هاملت لم يقدر على ذلك . واذا سألنا عن السبب الذى من أجله لم يستطع هاملت تنفيذ أمر الانتقام تكون الاجابة أن الله لم يرض بذلك . لكن لماذا لم يقض الله بتنفيذ الانتقام فى حين أن هناك سببا عادلا جدا ؟ أم أن هذا الله غامض أعمى لا هدف له ؟ لا شك أنه لا يمكننا أبدا أن نعرف حقيقة هذا الموضوع . الا أن مسرحية هاملت تبرز لنا اجابة على هذا السؤال .

لننظر الى هاملت كمسرحية تدور حـــول الانتقام ، ولننظر اليها أيضا كمسرحية تفترض مسبقا معرفة النظارة بالاطار المرجعى للعقيـدة المسيحية . سنجد أن الله قد أنهى هذه المأساة نهاية مقدرة . ومن المعروف أن المسـيحية لا تسمح بالانتقام . كذلك سنرى أن الخطـايا التى تتطلب جهدا شاقا من الانسان ليبدلها حسنات يقوم الله بتبديلها بطرق لا نفهمها نظرا لأننا لا نرى العالم الا من خلال وجهة نظـــر الانسان المحدودة .

ونحن ، كجمهور ، لا ندرك أو نفهم الحدث الاستهلالى لمسرحية هاملت الا من خلال وجهة النظر المحدودة تلك . فنرى أميرا ذكيا حساسا موهوبا لكنه غير مستعد نفسيا لمعالجة مشكلته الحالية . أنه لا يحب الدنيا ومباهجها . توفى والده مؤخرا . أمه تتعجل الزواج فتتزوج عمه

المقوت . ويشك الأمير فى وجود خيانة وتزداد حمية هذه الشكوك بالمواجهة التى تمت بينه وبين شبح أبيه الذى طالب بالانتقام . ويعمل الشبح على تأكيد شكوك هاملت . وبرغم ذلك نجد الأمير عاجزا عن القيام بالانتقام رغم توفر الدافع والوسيلة والفرصة .

ان مشكلة هاملت من وجهة النظر هذه هي عدم قدرته على الارتفاع الى مستوى التحدى الذى يواجهه. الا أن هذا السبب وحده لا يبرر استكانة هاملت ذلك أن الفصول الثلاثة الاولى توحى بأن هناك شيئا ما يشرح تخاذل هاملت . ومن ثم يتم الايحاء بأن هاملت مجنون أو أنه يتظاهر بالجنون ومريض بالميلانكوليا وأن شعوره بافتقاد أبيه قد غلب على كافة مشاعره وأنه غير متأكد من صدق الشبح وأنه انسان مفكر لكنه غير قادر على التفكير فيما حدث بطريقة محددة ، وأنه غير عبد للأهواء، وأنه جبان ويحتمل أن يقدم على الانتحار بسبب جبنه وما شابه ذلك . ورغم أن أيا من هذه التفسيرات يمكن تطبيقه باستمرار على سلوك هاملت ، الا أن هذه التفسيرات لم يقصد منها أن تطبق على هاملت دائما . فهذه التفسيرات نصل اليها عن طريق الايحاء وتصبح غير قابلة للتطبيق حينما نقول أن التفسير السليم لخنوع هاملت يكمن فى مستوى أعمق من فكرنا . أى أن الله ، الذى يؤدى جميع المهام فى المسرحية ، يؤثر بطريقة غامضة على الشئون الانسانية .

ومصدر الصراع الدرامى فى مسرحية هاملت، هو مقتل هاملت الأكبر على يد كلوديوس . ونعرف أن ابلاغ هذه الواقعة قد تم بطريقة زائفة :

« فاسمع يا هاملت ..
أشاعوا أننى كنت نائما فى حديقتى ،
فلدغتنى أفعى : هكذا خدعوا البلاد كلها
بالتلفيق عن موتى . لكن اعلم أيها الفتى النبيل
ان الأفعى التى لدغت الحياة من أبيك
تلبس الآن تاجه » .

وهذا العرض ، حتى كما يؤكد الشبح ، تزييف للواقعة لأن كلوديوس قام بقتل هاملت الأكبر بصب السم فى أذنه . الا أننا لو أمعنا النظر فى هذه السطور سنرى أن بها عرضا لسفر التكوين فى العهد القديم بصورة مصغرة جدا . لقد غفى آدم فى الجنة لانه لم يكن بعد قد قطف ثمرة شجرة معرفة الخير والشر . وفى هذه الحال، مس الشيطان آدم لما خضع وزوجه لمكر الشيطان وبذا حق عليهما وعيد الرب .

« وأخذ الرب الاله آدم ووضعه فى جنة عدن ليعملها ويحفظها . وأوصى الرب الاله آدم قائلا: من جميع شجر الجنة تأكل أكلا ، أما شجرة معرفة الخير والشر فلا تأكل منها لأنك يوم تأكل منها موتا تموت » .

وتستمر ايحائية هذه القطعة من خلال السطور التالية للشبح :

« هكذا خدعوا شعب الدنمارك كله بالتلفيق عن موتى » .

(ان السم الذى صبه كلوديوس فى أذن هاملت الأكبر قد سبب ايذاء « كل أذن الدنمارك بشدة ») بنفس الطريقة تسبب مس الشيطان لآدم فى ايذاء البشرية جميعها نتيجة لخطيئة آدم . لكن ينبغى علينا ملاحظة أن الملك هاملت لا يؤمن بالخطيئة الاولى . « اذن الدنمارك كلها » قد « أوذيت بشدة » من خلال « تطور الاحداث تطورا زائفا » . ومن ثم نفهم المعنى المجازى لهذه القطعة على أنه تأكيد لحرية الارادة ولقدرة الانسان على تحديد مصيره أو ، على الأخص فى هذا السياق ، قدرة هاملت على القيام بمهمة الانتقام « لمقتل والده بطريقة قاسية وقطيعة غير أن ارادة الله لا يمكن الوقوف فى طريقها » .

وكما رأينا هاملت الاكبر فى شكل هابيل فاننا نرى كلوديوس ، نتيجة للجريمة التى اقترفها ، فى شكل قابيل . وعندما تمكن هاملت بحيلته من اكتشاف جريمة كلوديوس ، نجد كلوديوس يقول :

« آه ، ما أبشع اثمى ! بلغت ريحه حتى السماء، وعليه حطت أولى اللعنات وأقدمها .
قتل أخ لأخيه . لقد عجزت عن الصلاة ومهما تحاملت على نفسى وعزمت ..

فان جرمي يقهر عزمي » .

وكلوديوس منافق من النوع القابيلي التقليدي:

« بعين مستبشرة ، وأخرى دامعة مرحين في الجنازة ، نادبين في العرس وازنين الغبطة والشجن في كفتين متساويتين » .

ذلك أن كلوديوس يعاني مثل قابيل معاناة رهيبة من عذابات الضمير التي هي ما أنزله الرب من عقاب على قابيل بصفة الرب حاميا له . ومرة أخرى ، فان كلوديوس يخشى الثأر مثل قابيل :

« انظر ، انك قد طردتني اليوم عن وجه الارض ، ومن وجهك اختفي واكون تائها وهاربا في الأرض فيكون كل من وجدني يقتلني . فقال له الرب لذلك كل من قتل قابيل فسبعة اضعاف ينتقم منه »

غير أن الله قد قضى أمرا بحماية قابيل الذي تعذب بوخزات الضمير :

« لا شك أن من يذبح قابيل ، مهما كان ، ساعاقبه سبع مرات » .

وهنا يكمن صميم غموض هاملت . ان هاملت لم يذبح كلوديوس سريعا لانه لم يقدر ، ولم يقدر لأن عملية الذبح لم يكن مقدرا لها أن تتم على هذا النحو . ولم يكن مقدرا لها أن تتم على هذا النحو لأن الله التزم بشيء قبلها . وهناك شواهد كثيرة على ذلك في المسرحية . فهاملت ابان محاولته تنفيذ الانتقام المحرم ، جعل ضحيته الأولى بولونيوس ، وقد أعلن هاملت ، وهو يجذب الجسد من غرفة نوم والدته ، أن :

« أما بشأن هذا النبيل ، (مشيرا الى جثة بولونيوس) فانني نادم . غير أن السماء شاءت عقابي به ، وعقابه بي ، وكان الابد لي أن أكون وكيل السماء ووسيلة سخطها » .

وتعرب السطور السابقة عن أن العقاب الذى سينزله الرب على ذابح قابيل سينتزع من الاحياء وقضاء الله قضاء مطلق ، وقد حمى الله كلوديوس حتى المرة السابعة التي حاول هاملت فيها قتله ، وقبل أن يسحب كلوديوس أوامره .

وهناك بعض ما يعرب عن أن الله قد وهب هاملت نفسه بصيرة بأبعاد المؤامرة . وهذه البصيرة هي التي تبرر تغير شخصية هاملت في الفصل الاخير . وكتب هاملت في رسالته التي بعث بها الى هوريشيو قائلا :

« .. تعال أنت الى بسرعة من يفر من الموت . لدى كلمات أسرها في أذنك ، سيقتادك هؤلاء الرجال الطيبون الى مكاني . روزنكرانتز وجيلد نشترن مازالا في طريقهما الى انجلترا .. ولدى أمور كثيرة بشأنهما سأقصها عليك وداعا . وبقيت لمن يحبك .. هاملت » .

وعندما تحين الفرصة لهاملت كيما يتكلم مع هوراتيو على انفراد ، نكتشف أنه يبغي تبرير أمور كثيرة :

« حسبي ما قلت عن القضية الأولى يا سيدى . أما القضية الأخرى ... »

ثم يروى هاملت كيف قلب الموائد على روزنكرانتز وجيلد نشترن . ورغم أن ما قاله هاملت لهوراشيو يجب أن يبقى مجرد تأملات الا أن هذا الطريق الدرامي للاشارة الى أهمية الكلام يوحي بوجود بصيرة كامنة متقدة وراء ملاحظة هاملت أن :

« هناك رب يصوغ لنا غاياتنا مهما عشونا نحن في نحتها » .

وفي ضوء تأملاتنا الأخرى فانه لا يبدو أن هاملت الى هذا ، قد يضفي الالوهية والقدسية على الدور الذى يلعبه في حبكة حيكت على نمط سفر التكوين في العهد القديم .

٣

المفارقة الجمالية في المسرحية

هذه اذن هي بنية مسرحية « هاملت » . انها مأساة مسيحية تدور حول الانتقام الذى يتآمر

للقيام به أمير مخطىء لا يقدر على الانتقام نظرا لأن الاطار المرجعي للفكر المسيحي لا يسمح بادنى درجة من الانتقام العمد · ومثل هذه الذنوب يجب التكفير عنها تماما لأن العناية الالهية تمارس وظيفتها بطريقة جافة من خلال الانسان الفرد · وارادة الله هي حاجة البشر · وأولئك الذين قد يدورون حولها ، مثلما يفعل هاملت ، يجدون أنفسهم غير قادرين على ذلك ·

ولو طرحنا السؤال: ما هي «القراءة المسرحية» dramatic reading لهاملت التى تبين لنا ما تقدمه المسرحية ذاتها من شواهد والجمهور الذى ألف له شيكسبير المسرحية والطقوس التى كان شيكسبير يمارسها والجو السياسى والفلسفي والدينى للعصر الذى تمت فيه كتابة المسرحية ؟ يجب علينا أن نجيب بالقول بأنه ما من تفسير يتفق تماما مع هذه المعايير غير ذلك التفسير الذى لخصته آنفا · غير أننا اذا طرحنا السؤال : ما هو التفسير الذى يرضينا تماما من الناحية الجمالية فلا ينبغى على أن أبذل محاولة لايجاد ما يبرر مثل هذا التفسير ذلك أننى أعتقد أن التفسير الذى نقول به قد لا يوافق عليه معظم الدارسين رغم أنه يمدنا بفهم شامل ومتسق لأحداث المسرحية وشخصية الأمير ·

ومن الأمور المألوفة فى عصرنا أن الله ميت · وسواء كان هذا الاعتقاد صحيحا أم خاطئا فان من الصحيح ، على الاقل ، ان الله ، كقوة حركية تهدى العالم بطرق غامضة الى ما هو أفضل ، كان فكرة حية فى العصر الذى كتب فيه شيكسبير هذه المسرحية · ومفهوم الله هذا مفهوم قديم ويشبه مفهوم الرواقيين للعناية الالهية ، وهو المفهوم الذى وجده علماء اللاهوت ابان عصر الاصلاح ضروريا لتبرير وجودهم والدفاع عن طبقتهم وامتيازاتهم وكان من النتائج الفلسفية لعصر شيكسبير أن تثبت مفهوم العناية الالهية ووضعت له قواعد شارحة تضم شرائع سلوك البشر وموضوعات الطبيعة ومن ثم توفر لنا وسيلة التنبؤ بالاحداث التى ستقع مستقبلا · والنهضة التى بدأت باحياء الثقافة الكلاسيكية باتجاهات جديدة صوب الانسان وحياته العلمانية وازدهار التجارة والاكتشافات والتمرد ضد السلطة الكنسية · كلها أمور تثبتت نهائيا فى القرن السابع عشر بمفهوم جديد عن العالم ، عن عالم ميكانيكى وصفه جاليليو وبيكون ونيوتن ، عالم ينتمى للانسان ، والمعرفة بقوانينه تؤدى الى زيادة قدرة البشرية على التحكم فيه · ومن ثم لم يعد هناك مكان لكى تمارس فيه العناية الالهية نشاطاتها على أرض الدينونة · وفى مثل هذا العالم ، فان الناس قد تأسرهم شراك المؤامرات السياسية ويقعون فريسة للقوى الاقتصادية والاجتماعية ، وتخيلهم الصراعات الاخلاقية الى أناس معدومى النشاط ، كما تجعلهم العادات والتقاليد أناسا أغبياء ، وقد يحط الذهان Psychosis من قدرهم · غير أنه من العسير علينا أن نؤمن بامكانية منع البشر عن تحقيق غاياتهم اذا ما تدخلت الارادة الالهية · ومن ثم نتطلب خيالا تاريخيا عظيما كيما نتذوق مسرحية هاملت من وجهة النظر الحديثة ·

ولهذا أنادى بالقول بأن مسرحية هاملت تبرز مفارقة جمالية Aesthetic Paradox: كلما ازداد فهمنا للمسرحية ، وجدناها أقل ارضاء لنا · وكلما زاد اكتشافنا للارضية الفلسفية للصراع الدرامى نقص ما نجده مرضيا لنزعاتنا التى تريد تذوق شخصية الامير ومشكلته · واذا ما طابقنا شخصياتنا مع شخصية هاملت ، يمكننا أن نعى تلقائيا الصراع الداخلى فى نفس هاملت · لكننا لا نقبل الشرح القائل بأن الارادة الالهية هى التى عاقت هاملت عن القيام بتنفيذ المهمة التى كلفه بها شبح أبيه · واذا ابتعدنا عن هذا الشرح ودرسنا المسرحية فى تبصر وتعقل وبذلنا الجهد لنفهم شخصية الامير ومشكلته بطريقة ملائمة من الناحية التاريخية فاننا سنفقد حقيقة الصراع الداخلى فى نفس هاملت ، وبهذا نكون قد فقدنا المصدر الرئيسى لمتعتنا الجمالية · وبناء على ذلك، نستحدث وأعتقد أننا سنظل نستحدث طرائق جديدة لتأويل مشكلة هاملت تأويلا يسمح لنا بالاستطراد ، من خلال تذوقنا المتعاطف مع الامير ومشكلته ، لنصل الى تفسير لحدث المسرحية ، وهو الحدث الذى لا يتفق أصلا مع ما نعتقد أنه أساس طبيعتنا الانسانية · اننا نغير قيم مسرحية هاملت لا شعوريا · وهذا هو السبب فى وجود عدد هائل من التفسيرات المتباينة للمسرحية ·

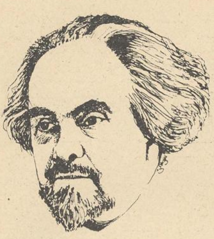
بردیائیف

الفوضوی المتصوف

« الفلاسفة يتفلسفون والدارسون لا ينشغلون الا بتصنيف هؤلاء الفلاسفة فى خانات .. الاولون يقدمون الزاد الروحى للانسان ليتقدم فى الزمان .. والآخرون يقدمون الاكليشيهات لكى يحصلوا على مكان في زحام الحوادث والازمات .. الاولون حاملو مشاعل الضوء فى ليل العالم ، والآخرون هم جاذبو الانسان الى منطقة الظل القاتم ..

ونحن قد انسقنا فى جيلنا الراهن الى توجيه الاتهامات لمن يخالفوننا فى الرأى ، فافتقدنا الى لغة الحوار مع الآخرين .. فما المخرج ؟ لابد من أن يكون هناك ديالوج بين الذات والآخر .. غير ان هناك شرطا مسبقا حتى تكون هناك امكانية لمثل هذا الحوار هو أن نتعلم القدرة على اجراء الحوار مع أنفسنا .. يكون لى موقف حقا ولكن بعد أن أعايش من الداخل المواقف الاخرى ، اتبين مواطن الضعف والقوة فيها حتى اذا اتخذت لى موقفا جاء هذا على أساس صلب لا يلين .. ان أكون وجوديا هذا لا يعنى الا أغنى موقفى من المذاهب الاخرى المعارضة التى قد تكشف لى بعض مواطن الضعف فى وجوديتى فأحاول أن اثير التساؤل تمهيدا للتوصل الى اجابات من خلال الوجودية التى أعتنقها .. ولهذا فليس شرطا ان يقوم المترجم بترجمة كتاب من مذهبه فقط وينحصر فى هذا البعد ، بل يمكنه أن يترجم لمذهب مخالف ما دام ليس معاديا لاتجاهه ومتعارضا تماما معه ..

وبردياتيف انموذج فريد للفلاسفة الذين يجرون حوارا داخل انفسهم قبل ان يجرى الحوار خارجها .. ان حياته كلها حوار مع الداخل وهنا تكمن اصالته .. لقد مر بالمسيحية والماركسية والوجودية والفوضوية والنزعة التصوفية وخرج بمزج فريد فى نوعه ، وربما كان فى كل مرة يعتنق اتجاها يكتشف نقاط ضعف تفضى به الى أعتناق مذهب آخر .. لكن موطن الضعف فيه جاءه بأخطاء وهو يجرى الحوار مع الآخرين ويتخذ مواقف عملية في الحياة يغلب فيها الحس الكاثوليكى الشديد أحيانا فى المواضع التى تحتاج الى مواقف دنيويه ، ويغلب فيها أحيانا الالتزام الفردى حيث يقتضى الامر التضامن الجماعى .. ويغلب فيها أحيانا ثالثة الفناء فى المطلق بدل ان يفنى فى العينى .. ان بردیانیف يخطىء ـ شانه شان أى فيلسوف أو أى انسان فى محاوراته العملية ـ لكنه بلا شك فى استطاعته ان يعلو على هذه المواقف الخاطئة بفضل الحس الهائل عنده بالحوار الداخلى الذى يجريه في أعماقه .. وربما كان هذا سبب انتقائنا له انموذجا فريدا يقدم للقارىء العربى .. وربما كان هذا أيضا سبب انتقائه من خلال كتاب هينمان (الوجودية والازمة الراهنة)



برديائيف

تأليف : هيتمان

ترجمة : مجاهد عبدالمنعم مجاهد

بالذات .. فالمؤلف يحاول طوال كتابه ، وفي هذا الفصل أيضا ، أن يبرز ما هو حى وما هو ميت فى فكر الفلاسفة الوجوديين .. يبرز ما هو حى لكى نسير به ونتابعه ، وما هو ميت لكى نتجنبه وننحيه .. وان كان يعتمد على حسه الشخصى فى تحديد ما هو حى وما هو ميت ، الامر الذى يجعله أحيانا يخطىء فيبرز سمات معينة عند الفيلسوف أو يركز على جانب بذاته من جوانبه المختلفة .. وفى هذه الدراسة نجده يلح بشكل خاص على العنصر المسيحى الاخروى فى فكر برديائيف . صحيح انه يخفف الامر بابراز ان برديائيف يريد أن يرتد الى مسيحية المسيحيين الاول. وصحيح انه يخفف الامر بقوله ان الاخرويات عنده لا تتحقق فى عالم آخر بل فى هذا العالم فى أيام قادمات .. وصحيح انه يخفف الامر بمهاجمة مفهوم برديائيف للفوضوية الصوفية التى ترفض التشكل المادى باسم الحرية .. الا ان الانسان لا يملك الا أن يتساءل : لماذا اختار المؤلف هذه الزاوية بشكل خاص عند برديائيف والح عليها ؟ لماذا اختار بالذات كتاب (الحلم والواقع) لبرديائيف واهمل بقية كتبه الفلسفية والتاريخية والجمالية التى كان يعلو فيها عن طريق الحوار الداخلى الى مواقف أخرى أكثر انفتاحا واكثر ابتعادا عن الاصداء المسيحية ؟ أتراه مجرد خطأ منهجى فى المعالجة من جانب المؤلف ؟ أم تراها نظرة احادية الجانب تكشف عن اهتمام خاص من جانب هينمان هو الآخر بالاخرويات ؟

ان هذه التساؤلات تجعلنا - ونحن نريد أن نطل على مفكر يجرى حوارا روحيا حتى نستفيد من تجربته - نجرى نحن أيضا - أثناء قراءتنا لهذا المقال - حوارا روحيا حول بعض النغمات الواردة فى المقال فتضعه موضع التساؤل .. اننا يجب أن نتعلم انه أثناء القراءة - حتى نتعلم شيئا - علينا فى الوقت نفسه ان نتعلم الا نتعلم أشياء أخرى فى الوقت نفسه قد تقضى على ما نتعلمه .. يجب أن نحقق في قراءتنا ذلك الحوار الذى دعانا اليه سارتر فى (ما هو الادب ؟) منبها ايانا الى تلك العلاقة الجدلية بين القارىء والكاتب حتى لا نكون سلبيين أثناء القراءة .. وبهذا يمكننا أن ننسلخ من جلد الدارسين الذين من أجل التلخيصات و لاكليشيهات يضحون أحيانا بالمفكر الذين يريدون ايصاله للآخرين .. ان علينا فى القراءة نفسها أن نكون مع وضد ما نقرأه فى الوقت نفسه .. هذا متناقض لكنه حقيقى أيضا والا ضاع الهدف من كيف يمكن أن نتعلم لغة الحوار مع الآخرين وداخل أنفسنا أيضا . !! » (المترجم)

يعد نيقولاى بردياثيف الذى مات فى كلامار بالقرب من باريس فى ٢٣ مارس ١٩٤٨ وهو فى سن الثالثة والسبعين فيلسوفا من أهم الفلاسفة الانسانيين وأكثرهم تواضعا وأشدهم جوهرية وكاثوليكية وروحانية فى عصرنا ، انه فيلسوف **بالمعنى الاصيل للكلمة ، أى محب للحكمة ، ولقد كان حكيما ونبيا أكثر منه عالما،لقد كان فيلسوفا دينيا يقوم « تمذهبه » فى فعل الايمان بقوة الروح ٠** انه ، وهو يتمسك بشجاعة بايمانه بالعقل وبالحقائق الروحية قد قاتل من أجل التكامل الروحى لأوربا والعالم ضد الوضعية والمادية والديكتاتورية مهما يكن نوعها ، وحدث ابان حياته أن سجن أربع مرات ، مرتين على يد الحكم القديم فى روسيا ومرتين على يد الحكم الجديد ٠ ولقد نفته روسيا القيصرية الى الشمال ، ثم حوكم وهدد بالتغريب الدائم فى سيبيريا ، وأخيرا نفاه البلاشفة ٠ ومع هذا ، فأينما وحينما يلتقى المرء معه ، سواء فى ألمانيا أو فى مقر استشفائه بكلامار أو فى شارع برود باكسفورد يجده مرحا دائما متفتحا دوما لمشكلات عصرنا الملحة وهو يشع شفقة وطاقة خلاقة ٠ فما سر هذا الانسان الذى بدأت محاضراته مجرد « محادثات ساحرة » مما جعله قوة روحية تقهر ألمانيا أولا ثم فرنسا وانجلترا وأمريكا ؟ هل الامر يرجع الى أنه ، وهو أول فيلسوف روسى بارز يعيش خارج روسيا ، قد تسلل الى مجادلات الفلاسفة الغربيين ، وكان قادرا على أن يستغل القصور الشديد فى الفكر الروسى ونقصه من التراث والمصطلح الحديث ؟ أم الامر يرجع الى أنه استكمل أربعة أو خمسة من المفكرين فى التراث الروسى تراث الشعراء الروس العظام والفلاسفة الروس الكبار (من أمثال دوستويفسكى وتولستوى الذين شكل أبطالهم أهمية كبيرة بالنسبة له عن أى مدرسة فلسفية ولاهوتية من مدارس التفكير ، والذين استلهم منهم جذوته المسيحية الخاصة أو سولو فييف) ،وتراث السلاف وأصحاب النزعة الغربية وتراث شاديف وخومياكوف وهرتزن وبلنسكى ، بل وحتى تراث باكونين وتشيرنيشفسكى ، وتراث الفلاسفة العظام فى أوربا ، تراث كانت وشوبنهور وفيشته ونيتشة وتراث المفكرين المتدينين ، تراث أوريجنيا وجريجورى أوف نيسا والقديس أوغسطين وباسكال وكيركجورد ، وأخيرا تراث المصلحين الاجتماعيين الاشتراكيين وخاصة ماركس ٠ وأم الأمر يرجع الى أنه حمل الجوهر الدينى والأخلاقى



دستويفسكى

الذى لم يتحطم بعد والخاص بالشرق ـ حمله الى عالم كانت هذه القوى فيه قد انهارت من قبل ؟ ٠ لقد تآزرت كل هذه العوامل لتقدم لنا برديائيف ـ فيلون العصر الحديث ـ ٠ فاذا كان فيلون بتوحيده بين تراث العهد القديم تراث اليونان قد مهد الطريق للعصور الوسطى ، فان برديائيف ، يربط بين أنواع من التراث لا توافق بينها ظاهريا مثل التأليه والالحاد ، الشخصانية والاشتراكية ، العقلية الشرقية والعقلية الغربية ؛ قد بشر بما أسماه العصور الوسطى الجديدة ؛ وان كانت فى الواقع العصر القادم هى العصر القادم للحضارة المسكونية والوحدة العالمية ٠ لقد كان سره قائما فى أن عقله الخلاق هو المستقر لعديد من العقول ، ولكل العقول بالامكان ٠ ففجأة نجد أن أصوات الوشاوايفان كارامازوف وفيودوروف وسولوفييف وماركس ونيتشه قد أصبحت حية فى كتبه ٠ وعدم تماسك أفكاره هو تعبير عن صراع الارواح الاخرى فى داخله ، فقد أعطته ـ فى الوقت نفسه ـ « بصيرته الواضحة فى الاعماق السفلية للشخصية » ومن ثم أصبح حلقة اتصال بين الشرق والغرب ، بين المسيحيين من أصحاب العقائد المختلفة ، وبين المسيحيين وغير المسيحيين بين الأمم ، بين الماضى والمستقبل ، بين الفلسفة واللاهوت ، بين المرئى والخفى ٠ وهو ، فى كاثوليكيته الحقة ، يمسك بمفتاح يفضى الى وحدة روحية ودينية للبشرية : « **ان صورة الله هى فى كل انسان ٠ كل انسان يمتلك كرامة شخص ما حتى لو كان هذا الشخص مكبوتا أو غير جلى فيه** » ٠

انه ـ على غرار فيلون ـ بل وأكثر على غرار المسيحيين الاول ، عاش فى عصر الكارثة ، وشارك مع الناس آمال ومخاوف الاخرويات وشاركهم فى تفسير أخروى للدين ٠ لقد حمل معه التفسير الاخروى الروسى الخاص للتاريخ الى الغرب ٠ ولقد تملكته فورة عاصفة نحو المستقبل البعيد ، البعيد للغاية ٠ ولم تكن الأخرويات بالنسبة له ما هى عليه بالنسبة للاهوتيين ، عقيدة لخواتم الاشياء أى لنهاية العالم والانسانية ، بل كانت عنده بمثل ما كانت عند الأنبياء توقعا نبوئيا لخواتم الاشياء حتى تأتى ٠ ومن ثم فان فلسفته قد أصبحت نبوئية واخروية فى شكلها وهدفها ٠ وفى الوقت نفسه أصبحت وجودية لأنها نشأت كرد فعل لكوارث زماننا ٠ واذا كان ياسبرز وهيدجر قد استجابا للمآسى الالمانية ، وسارتر ومارسيل قد استجابا للمآسى الفرنسية ، فان بردیائيف استجاب لكوارث روسيا وأوروبا والمسيحية ٠ ومن ثم فانه يصبح ذا دلالة كونية ٠ انه وهو عضو فى الارستقراطية والطبقة المثقفة الروسية وقد ظل دائما أرستقراطيا ، كان شاهدا على تحطم وانهيار هذه الطبقة ٠ لقد حمل فى داخله وعيا بأزمة المسيحية التاريخية ، لكنه كان لايزال يأمل وينتظر حقبة خلاقة جديدة للمسيحية ٠ وكان طرده من روسيا يكاد أن يكون بمثابة عناية الهية فقد جعله هذا الطرد يعانى بالملامسة الكارثة الخالصة للحضارة الغربية التى تنبأ بها السلاف منذ زمن بعيد ٠ انه لم يوافق على أطروحتهم القائلة بأن هذه الكارثة هى النتيجة المحتمة للتفتيت المتناهى الفردى للحياة والمجتمع الغربيين كما أنه لم يبشر معهم بأن « المهمة التاريخية للروس الاورثوذكس سيكون عليها انقاذ اخوانهم الغربيين من الهلاك المحتم بأن تحمل اليهم كمال الحقيقة المسيحية ، والحياة والمحبة كما هى عند الكنيسة والناس الاورثوذكس » (ف ٠ سولوفييف : محاضرات فى الالوهية ، المدخل ، لندن ، ١٩٤٨ ص ٣٤) انه لم يكن ـ كما كان يطلق عليه فمثلا للكنيسة الأورثوذكسية أو أستاذا لهذه الكنيسة ومع هذا ، فقد جاء الى أوربا بـ « فكرة » روسية ذات نوعية خاصة ـ فقد كان يؤمن برسالته الشخصية فى انقاذ الغرب وذلك بأن يحمل اليه كمال حقيقته الشخصية ٠ ومن ثم أصبح (وجوديا أخرويا) للكيان الاوربى ٠ لقد عمم تجربة زمانه ٠ لقد رأى حياة الانسان والعالم تمزقها التناقضات » التى يجب أن تواجه والتى يجب الاستحواذ عليها فى توترها والتى لا يقدر أى مذهب عقلانى ذى كلية مغلقة وكاملة وأية نزعة باطنية أو متفائلة أن يحلاها » (بردیائيف : الحلية والواقع ص ٩٣) ٠

لقد اعتبر فلسفته (وجودية) لأنه آمن بأسبقية الذات العارفة الموجودة على الموضوع وحط من شأن معرفة (الموضوعات) ، وخشى من (الموضعة) أو (التموضع) وفضل الحدس على المعرفة التصورية ، وفضل العينى والجزئى على المجرد والكلى ، وفضل الوجود على الماهية ٠ « **ان ما يعنينى ويتشربنى ويسكن فى هو قدر الذات العالم الاصغر الذى فيه يظهر ويخفق الكون كله والذى يكون شاهدا على معناه ووجود العالم** » (الحلم والواقع : ص ١٠٣) ٠

وفى الوقت نفسه ، فان هذا الوجودى الاخروى قد رد بعنف ضد أى نوع من الحكم الديكتاتورى



ج.ب. سارتر

سواء كان الحكم القيصرى أو البلشفى أو الفاشى لكنه ذهب أبعد مما ذهب اليه سارتر ، لأنه رفض أية قوة عمياء مهما تكن ، سواء فى المجتمع أو الحضارة أو الطبيعة • ومن ثم فان فرديته قد أصبحت فوضوية أو عدم ترمتية ميتافيزيقية من نوع خاص للغاية ، ألا وهو الفوضوية الصوفية ومرة أخرى تقول : ان هذا هو مزج روسى خاص به ، مزج غريب غير معروف فى الغرب • لقد كان هناك متصوفة وفوضويون من أنواع عديدة للغاية فى الغرب ، لكن لم يوجد اطلاقا فوضويون متصوفون أو متصوفة فوضويون • ولكن هذا بالضبط هو الحادث مع برديائيف انه ممثل لجماعة من الفوضوية المتصوفة الذين ارتبطوا بثورة ١٩٠٥ فمن قوله ايفان كرامازوف : « اننى أتقبل الله ، لكننى لا أقبل عالمه « استمدوا شعارهم : « عدم تقبل العالم » ، وربطوا هذا بمطلب الحرية غير المشروطة المطلقة حيث تتحرر الروح من كل الظروف الخارجية • وهذا بالضبط هو برنامج بردیائيف ومفتاح وضعه الميتافيزيقى •

ان فيه لشيئا من الشيطان ، المتمرد الخالد انه لم تكن مجرد نفى للدولة كما فى الفوضوية السياسية عند تولستوى وباكونين وكروبوتكين، بل هى فوضوية ميتافيزيقية • انها تمثل من الناحية الموضوعية نفيا كليا لكل شىء يحد من حرية الفرد ، وهى تمثل من الناحية الذاتية فعله النوعى للنفى أو التعديم لأى شىء يعوق تدفق خياله الخلاق • وبرغم تفكك أفكاره وتعبيراته كان متسقا للغاية فى نظرية الثورية • فهو بتمرده ضد الارستقراطية الروسية أصبح ماركسيا ، وهو بتمرده ضد القمع الماركسى للحرية وضد المادية قد أصبح ثوريا من ثوار الروح ، وهو باحتقاره للنظرة الرجعية للمهاجرين الروس فى باريس قد دافع عن ثورة أكتوبر • انه فوضوى أخلاقى لأنه يرفض الاسرة وجميع الانظمة الاجتماعية والقوانين الخلقية • وهو فوضوى ميتافيزيقى لأنه ضد أى نوع من أنواع (الموضعة) يقول : « ان نقدى للموضعة يشير الى عجز ازاء الايمان بصرامة وثبات العالم (الموضوعى) والاعتماد على هذا العالم ، عالم بيئتنا الطبيعية والتاريخية • ان الاشياء « الموضوعية) عارية عن الحقيقة القصوى ، انها وهم يشكله وعينا ، انها لا توجد الا بالنسبة لابتعادها عن مصدر الوجود وهو يعتمد بدوره على حالة خاصة أو وجهة معينة للروح • ومثل هذا الابتعاد هو على أية حال علاقة على نقصان فى الواقع » • **ان الموضوعية التى يهاجمها ليست موضوعية العلم ، بل موضوعية الأشياء ، وهو يقوم بهذا الهجوم على أساس نظرة للعالم ترجع الى أفلاطين وأوريجينا ، وهى نظرة**

تذهب الى أن العالم انبثاق من مصدر مفارق حتى أن الابتعاد من هذا المصدر يتضمن نقصانا فى الواقع ؛ « العالم الموضوعى ليس هو العالم الحق والحقيقى » الذى هو عالم الروح ٠ و « الذات وحدها هى « الموجود » الحقيقى الاقصى ،والذات وحدها قادرة على معرفة الواقع أو الحقيقة » هذه مثالية الحرية ٠ فحيث كانت الكينونة هى أعلى المقولات من أرسطو الى ياسبرز وهيدجر ، تحل محلها الآن الحرية ٠ « الحقيقة الاصلية هى فعل خلاق وحرية ، وحامل الحقيقة الاصلية هو الشخص ، الذات ، الروح ، أكثر منها الوجود أو الطبيعة أو الشىء تشير الموضوعية الى تقيد الروح بالاشياء الخارجية : انها نتاج التمزق والتفكك والاغتراب والعداء » (الحلم والواقع : ص ٢٨٦) وهذا مثير للغاية ٠ فبمعنى ما من المعانى يشكل هذا عودة الى هيجل لأننا هنا مرة أخرى نجد أن الطبيعة فى حالة اغتراب بالنسبة للعقل الخلاق ٠ الفرق قائم فى أن الفكرة نفسها يعبر عنها هنا فى لغة الذات ـ الموضوع ٠ « ان العالم يوجد حقا فى الذات اللامتموضعة » (الحلم والواقع : ص ٢٨٦) ٠ وهيجل لم يكن قادرا على أن يقول هذا ، فهذا القول من خصائص عصر التحول الذى يرفض (الموضعة) الخاصة بالجيل السابق دون أن يجد موضعة جديدة ٠ قد يوجد العالم بالقوة لكنه لا يوجد بالفعل فى الذات اللامتموضعة ، وهو بدوره لا يقدر أن يوجد طويلا بدون موضعة اذ لم يرد أن يظل عدما ٠ وهل الموضعة قيد دائما للروح ؟ أليس هذا تطرفا ناشئا عن الرغبة العنيفة فى حرية الروح ؟

ان هذه الفلسفة ـ منظورا اليها من هذه الزاوية ـ هى ماركسية مقلوبة ٠ انها ترفض المادة لكنها ـ لهذا ـ لا ترتد الى (عقل) هيجل وحركته الجدلية لقد كان هيجل رجعية العقل وبردياثيف هو ثورية الروح ٠ وتظل هذه الروح مفارقة ، لا تكشف عن نفسها الا فى لمحات خاطفة للفرد ٠ انه على نحو ماركس يرغب فى تغيير العالم ، ولكن لما كان يرفض القوة فانه يعتقد فى القوة الخلاقة المتجلية للروح ٠ وعلى أية حال ، لما كان قد نبذ هذا العالم ، فانه لم يستطع الا أن يتقبل تحولا أخرويا ٠ « لكن الأخرويات ليست دعوة للهرب الى جنة خاصة ٠ انها دعوة الى تبديل هذا البشر، والعالم المصاب ٠ انها شهادة لنهاية العالم ، عالمنا بما فيه من تموضوعات آسرة « الدينية منها والأخلاقيةوالاجتماعيةوالفلسفية وما شابهذلك» (الحلم والواقع : ص ٢٩١) ٠ ومرة أخرى يقول ان هذا شىء خيالى بتمامه : فان ثورة عام غير حقيقى فى نهاية الزمان لن يكون لها معنى جذاب للغايه بالنسبة لثورى يريد أن يغير العالم الحقيقى هنا والآن وربما يرد برديائيف بأن هذا اساءة فهم لمقاصده ، فهذا التبدل يجرى توقعه فى الخلق (الواقعى) للعقل الانسانى ٠ « ان الخلق (الواقعى) باعتباره متميزا عن الخلق (الرمزى) سيحقق فى الواقع التبدل ونهاية هذا العالم وبزوغ سماء جديدة وأرض جديدة ٠ ان الفعل الخلاق فى قوته وعمقه أخروى ـ تبديل للعالم حتى يأتى » ٠ (الحلم والواقع : ص ٢١٤) لكن هل هذا أقل مأساوية ؟ هل هو أكثر من حلم ؟ أليس هذا محاولة لاعطاء الانسان ذلك الخلق الذى نزع من الله ؟

هذا فى الواقع تصوف فوضوى ٠ فالانسان المتصوف يتسيد فيه على الانسان المتدين ٠ انه يؤمن بـ « الروحانية الشاملة » التى تجاوز فروض الاديان الخاصة كما يؤمن بتجربة صوفية شاملة هى بالمثل نمط من الوجود ونمط من المعرفةيفوق الوجود والمعرفة المعتادين ، والتى تقيم وحدة مباشرة وصميمة بين الروح الانسانية والروح المفارقة ٠ وهذه الوحدة ـ كما هى عند أفلوطين وايكهارت وبوهمه وانجيلوس سيليسيوس ـ انما تتحقق عن طريق الجذب والغض عن جميع العلاقات بالعالم الخارجى ٠ وعلى أية حال ، فان حياته الصدفية ليست تطورا مستمرا ، بل سلسلة من اللمحات الخاطفة المعزولة فيها وحدها (يعيش) بالفعل ، على حين أنه لا يحب الحياة العادية ٠ وهذه الحياة فوضوية حقا ومن ثم فان انتاجه الأدبى الذى جسد فيه الهامه ورؤيته ذو طابع فوضوى أيضا ٠ انه يكتب فى حالات أفعال فرط السرور ، ومن هنا فانه يحلق ٠ ان الهامه يتدفق بسرعة حتى أنه لا يستطيع أن يتابعه فى الكتابة ومن ثم فانه يترك مسافات بيضاء ليملأها فيما بعد ٠

ومرة أخرى نجد أن التصوف الفوضوى يتحول الى فوضوية صوفية فى ميتافيزيقاه عن الحرية التى بمقتضاها تسبق الحرية الوجود ٠ انها نظرية صوفية متأثرة ببوهمه وبايكهارت وشلنج وهو ـ بتأمل جرىء ـ يتبين حرية أولى ، حرية الله التى تقع فى العدم اللاعقلانى الذى هو متعطش للوجود ، ويتبين حرية ثانية يمارسها الانسان تشارك منى الحرية الاولى ، ويتبين حرية

ثالثة هى مركب من الحريتين السابقتين وتتحقق عندما يصبح الله محايثا فى الانسان . ويمكن القول بشكل عادل ان الحرية هى التصوف الفوضوى لله .

فاذا كان ياسبرز هو الفيلسوف الزئبقى فان برديائيف هو (الفيلسوف القافز) أو بالأحرى سيد القفز الذى يقفز الى نهاية جميع الأشياء . والقوة الدافعة لذلك تصدر من تجربة حرية عن تحولية الحياة الانسانية و « عن النقص الكامل للأرض الصلبة تحت أقدام الانسان » كما تصدر عن توقع ومعايشة الكوارث ومن الشعور « بأن العالم اليوم انما يتمزق اربا » . ومن ثم فانه يقفز الى تفسير أخروى للمسيحية والكون « المسيحية هى كشف عالم آخر ، وجعله يتطابق مع هذا العالم هو خيانة له . ان المسيحية الأخروية لها ويجب أن يكون لها تأثير احداث ثورة على المسيحية التاريخية ، لأن المسيحية الاخيرة قد كيفت نفسها ولاءمت نفسها مع العالم » (الحلم والواقع : ص ٢٩١) حتى ولو لم تكن لله سوى وظيفة أخروية ، انه ليس خالق هذا العالم ولا حاكمه .

« انه يحكم فوق مملكة أخرى لا صلة لها اطلاقا بجميع الاشياء التى يعزوها هذا العالم اليه » . « ان هذا العالم لا يحكمه الله بل يحكمه (أمير العالم) وحكمه ناجح فرديا » (الحلم والواقع : ص ٢٩٩) . ومرة أخرى نقول ان هذا مأساوى ومتعسف بالمرة لأنه يساعدنا على تبين السبب الذى دفع بعض الغنوصيين الى نظرة مماثلة للعالم .

ان برديائيف انما يقفز الى النتيجة القائلة بأن النوع الصحيح الوحيد للأخلاقيات هو النوع الاخروى . « ان كل فعل أخلاقى للحب والرحمة والتضحية انما يساعد على زوال العالم حيث تسود الكراهية والقسوة والانانية وكل فعل خلاق يتسبب فى انتهاء مملكة الضرورة والرق والقصور الذاتى ، كما يتسبب فى الوعد بعالم (آخر) جديد تتكشف فيه قوة الله فى الحرية والمحبة » (الحلم والواقع : ص ٢٩٧) . وهو بالتغلب على الهوة الحديثة بين الدين والاخلاق قد أصبح المنظر الأخلاقى لعصرنا . وعلى حين أن « كانت » فى لاهوته الأخلاقى قد حاول رد اللاهوت الى الأخلاق والله الى مانح القانون الأخلاقى ، نجد برديائيف قد أدرج الحياة الدينية فى الفلسفة



ك . ياسبرز

الخلقية . انه برفضه لآلية الشخص الانسانى (بالمعنى الذى أورده كانت) لم يحل محله الا المشاركة الصوفية فى النشاط الخلاق لله . انه يريد أن يقف فى مواجهة هجوم نيتشة على الله وذلك بتقبل الانسان على انه مشارك فى الخلق . لقد كتب الفلسفة الأخلاقية الخاصة بالابداع والخلق تلك الفلسفة التى لم ينجح برجسون فى كتابتها وهى فلسفة أخلاقية يمكن وصفها بأنها مقابل فعال للفلسفة الأخلاقية الحديثة . لقد أكد لفردية كل فعل أخلاقى فى ابداعية وفهم الحرية على أنها طاقة خلاقة . لقد آمن بتحول الشر الى الخير أكثر من ايمانه بتعويضه ومن ثم آمن مع ماركس بتحول العالم وتغيره وآمن مع أوريجينا بتبديله . « لا يجب انقاذ جميع الافعال من الموت ورفعها الى الحياة ثانية فحسب ، بل يجب انقاذ جميع الافعال وتحريرها من الجحيم . لا تبن الجحيم بارادتك وأفعالك ، بل ابذل أقصى جهدك لتقويضه ! » . وان التضمينات العملية لهذه الفلسفة الاخلاقية الأخروية قوية وراشدة . وان النتيجة العملية المستمدة من هذا الايمان تستحيل الى اعتذار عن العصر الذى أعيش فيه وتستحيل الى أمر أن نكون انسانيين فى هذه العصور اللا انسانية الخالصة وذلك لحماية صورة الانسان ، لأنها صورة الله » (الحلم والواقع : ص ٢ : ٣) .

فما هو اذن الحى وما هو الميت فى فلسفة برديائيف ؟ ان شخصيته ودافعه الخلاق وعاطفته وافتتانه بالحرية مسائل حية . انه عبقرى بالامكان انه بوذى قد يصبح فى حياته الاخرى بوذا . لكنه ليس عبقريا حقيقيا لأنه لم يفهم أن الخلق يدعو الى الصناعة والعمل . انه لم يعبأ برد المادة

المتســـعة الى أبسط أشكالها وأشدها كمالا · انه لم ير أن الخلق يتضمن انتـاج الشـــكل ، والبناء ، ومن ثم يتضمن خلق ما يمكن تكراره · انه يلتقط وظيفة التكرار وامكانيــة الكمـال داخل عالم متناه · وحتى اللامتناهى محتاج الى المتناهى لتحققه · ان عبقرية خلاقة مثل بيتهوفن يمكن تشذيب نغماته عديدا من المرات الى أن تصل الى أقصى درجة ممكنةمن الايجاز والصرامة المفتقدين فى أعمال برديائيف · ان كتبه عبارة عن كتابات تحدث عرضا ، انها منشورات فى أسلوبها ، غنية باللمحات ، لكنها ليست أعمالا رائعة · ولا نجد فيها أى تطور حقيقى لفكره · انها تشكل معا فوضى خلاقة مليئة بعدم تماسك العبارات ومليئة بالتناقضات وهى لا تحتوى على عالم متكامل أو مذهب متناسق · انه يجعجع ولا يطحن ، انـه روسى للغاية بالنسبة للغرب وهو أوربى تماما بالنسبة للشرق ، لكنه ليس على الاطلاق رسول عصر جديد تجرى فيه محاولة اقامة مركب من روح أوربا الغربية وروسيا ·

ان تصوفه الفوضوى ميت ، انه يمثل شعارا عجيبا مليئا بحـــرارة الشباب ، لكنه لا يمثل ركيزة ناضجة وجديرة بالاعتبار · لأن الفوضوية والتصوف فى جوهرهما ميلان متناقضان · فاذا كان التصوف يعنى أى شيء فانه وحـدة الروح الانسانية مع مبدأ الحياة أى مع الضوء أو مع الله **ووظيفة التصوف الرئيسية هى تحرير الانســـان من حدود أو قيود وجوده الفردى وفى لا نهائية (الواحد) يفقد الفرد ذاتيته مثلما تفقد القطرة** ذاتها فى المحيط · فماذا يعنى الجذب الروحى سوى ترك الجسد والوجود المتناهى ؟ فاذا أراد المرء – على أية حال – أن يصبح فوضويا فى الوقت نفسه فعليه أن يعزز هذه الفردانية عينها ويتمسك بفردانية متطرفة · ان الانسان هذا يريد أن يصبح فردا واحدا ولا شيء سوى فرد واحد · الانسان لا يريد أن يتلاشى فى اللامتناهى · وهذا ما يجعل التصـوف الزائف حيث يبتلع الانسان الله ولا يبتلع الله الانسان · ان الفرد يريد أن يصـبح الله ، انه يســـتغل قوته الخـلاقة ويســـتدمر الله ، ويشلحه من قوته حتى نهاية الأشياء جميعا ·

لقد وقع برديائيف ضحية الفوضى الخالصـــة للغرب التى حاول هو أن يقهرها · حسنا جـــدا للغاية أن نصبح من أجل الحرية · لكن الحرية فى هذا الشكل الفوضوى المتطرف ليست حرية على الاطلاق برغم اللفحة الميتـــافيزيقية التى تهـب عليها ؛ بل بالعكس ، انها واحدة من علل الفوضى الراهنة · وفى هذة المسألة كانت نظرة السـلاف وســـولوفييف أشد وضـــوحا · فما يمجده بردیائیف ، الاوهو الوجود الذاتى الخاص يعتبره سولوفييف « حلما معذبا وفعلا له ثقله » ·

ونزعة التناقض المرتبة على فوضيته هى الأخرى بالمثل ميتة · فلا معنى الى نبذ مفاهيم الواجـب والالزام والحلفان والعقدوالعهد (مثل عهدالزواج) باعتبارها مسائل معادية للحياة الأخلاقية وكذلك نبذ جميع أشكال القواعد والقوانين الخلقية ·

وبردیائیف نفسه ، بعد هذا النبذ مباشرة ، لم يملك الآن يلتزم بتناقض حلو عندما كتب : « اننى أهم – كواجب أخلاقى – بالتحدىوالتبديد بمطالب الاخلاقيات · (الحلم والواقع : ص ٩٥) ولكن اذا كان هناك واجب خلقى واحد أفلن يتضمن الواجبات الخلقيةالأخرى بالمثل ؟ فى الواقع ، توجد فلسفة خلقية بدون واجب أو قواعد أو قوانين · وان الفلسفة الأخلاقية الأخروية هى مجرد رغبة ، هى حلم يقظة لطيف ، لكنها ليست امكانية يمكن تحققها ·

والأمر نفســـه يمكن أن يقـال عن الوجودية الأخروية · ان أهم ما فيها تعبير عن الأزمة الميئسة للانسـان المعـاصر ، وهى لا تقدم أى حل ، بـل بالعكس ، انها بحديثها عن نهاية العالم ، فانهـا تزيد من قتامة الكآبة الراهنة · ان تبديل هذه الأرض ، الذى يحدث بالفعل الخلاق على يد الانسان هو مجرد حلم فهل جرى الحلم به بشكل حسن ؟ ولكن ماهو كائن وما يجب أن يظل حيا هو أن يكون الانسان انسانيا فى أكثر العصور اللا انسانيـة **لا انسانيةوحماية صورة الانسان لأنها صورة الله!**



حامد سعيد
والشخصية المصرية فى الفن

يعد حامد سعيد من أبرز شخصيات حركتنا التشكيلية المعاصرة الذين دعوا الى خلق نهضة فنية شاملة تعتمد أساسا على تراثنا القومى • فدعوته هذه هى ، من الناحية التاريخية ، استمرار لنفس الدعوة التى ظهرت مع جيل من الفنانين الرواد فى مطلع هذا القرن •• مع محمود مختار وراغب عياد ومحمود سعيد ومحمد ناجى• ويرى حامد سعيد ـ وهو فى ذلك مثله مثل أبناء الجيل الذى سبقه ـ **ان الاعتماد على التراث القومى الذى خلفته حضارات عريقة تتابعت على بلادنا على مر العصور ، هو السبيل الحقيقى لبعث الشخصية المصرية من جديد** • ويرى فى نفس الوقت ان هذا المسعى الجديد ليس وليد حاجة تنحصر اليوم فى مجال الفن وحده ، بل هناك ضرورة شاملة منبثقة من قلب مجتمعنا ومن الحياة المعاصرة من حولنا تدفع دفعا الى تحقيقه • **ويؤكد حامد سعيد ان أية نهضة جديدة فى الفن والحياة لا سبيل الى تحقيقها الا حينما يتوافر لها ، قبل كل شيء ، أسباب الاستقلال التام ، وعندما تبدأ من رفض التبعية ، وتأخذ مسيرتها الحضارية الجديدة بالاعتماد أساسا على ما خلفته الحضارات السابقة من مكونات ذاتية ومن عناصر خاصة** • فدورنا اليوم ، اذن ، انما يتركز فى السعى الى اعادة اكتشاف الصلات التى تربط بين حاضرنا

محمد شفيق

وماضينا ، اعادة اكتشاف الجذور التى تضرب فى أعماق تاريخنا الحضارى كله ·

وربما أوحت هذه الدعوة بنوع من «الانغلاق» أو التقوقع ، ورفض التفتح على العالم المحيط · غير أن حقيقة ما ترمى اليه فى نهاية الأمر انما هو خلق الاساس القوى والمدعم للنهضة الجديدة· بحيث تؤدى عملية تفاعلها مع العالم المحيط الى ازدياد عوامل تأصلها وتعميق شخصيتها المتميزة ، ومن ثم تدعيم قدرتها على العطاء ، تدعيم قدرتها على اغناء ذاتها ، وفى نفس الوقت ، اغناء الوسط المحيط بأسره · ودون تأصل عناصر النهضة الجديدة أو « تجذيرها » ـ وهى الكلمة المفضلة دائما عند حامد سعيد ـ تؤدى المؤثرات الخارجية حتما الى طمس شخصيتها المتميزة ، تؤدى حتما الى الضحالة والسطحية · وهى نفس الحقيقة التى لمسها ناقد من أكبر نقاد عصرنا ، الا وهو « رينيه ويج » فى مناسبة حديثة عن الفن المصرى : « **اذا كانت التأثيرات الخارجية كارثة على الضعفاء فانها مصدر قوة وغنى للاقوياء ، لأن الضعفاء وحدهم هم الذين تسيطر عليهم التأثيرات، بينما الأقوياء يجدون فيها لهم غذاء** » · فاذا كنا نبغى التفتح على العالم المحيط ، واذا كنا نسعى لخلق فن جديد يستطيع أن يحقق عالمية ، وأن يثبت أمام شتى التيارات الجارفة ، فلابد أن يبدأ تفتحنا من الداخل ، ومن تعميق ما لدينا من ثروات قومية ، ثروات لم تكشف حتى الآن عن كل غناها الوفير · ان خلق فن قومى أصيل هو السبيل الوحيد أمامنا اليوم لخلق فن عالمى ·

جماعة حامد سعيد

بدأ حامد سعيد يدرك أهمية هذه الدعوة مع بداية الأربعينات · وهى نفس الفترة التى بدأ عندها فى تكوين مجموعة من الفنانين ، دار محور نشاطهم حول « الطبيعة والتقاليد » ، واسموا أعمالهم « تأملات فى النظام الطبيعى » · وربما كان فى وسع أعمال حامد سعيد كفنان مصور ، وكذلك أعمال رفاق الجماعة ، أن تكشف لنا عن بعض ملامح دعوته الفكرية · لكنها لا تفلح غالبا فى تبين آفاقها البعيد ، وفى استيعاب كل الأبعاد الفنية والحضارية التى تتضمنها · وهذا هو دائما حال كل الأفكار النظرية التى تحمل طابع الشمول · فأية تطبيقات لها تكون جزئية باستمرار · ومن الخطأ البدء فى تقييم الفكرة النظرية بالاقتصار على بعض تطبيقاتها ، حتى لو كان من يطبقها هو نفسه صاحب الفكرة · ونحن فى ذلك كله انما نفترض ـ وهذا يتم عن خطأ مماثل ـ ان الاعمال الفنية هى مجرد « تطبيق » لأفكار نظرية · فهناك باستمرار نوع من التمايز بين العمل والفنى وبين النظرية التى تتمثله · وأقرب دليل على ذلك ان دعوة حامد سعيد انما تتجاوز نطاق جماعته الفنية ، وانها أيضا ظلت حية الى يومنا هذا · بل انها لتبدو اليوم أشد حيوية ، ذلك لانها تتوافق الآن مع واقع موضوعى شامل فى حياة مجتمعنا ·

وعلى الرغم من جزئية ما تمثله أعمال حامد سعيد ورفاق جماعته بالقياس الى شمول أفكار دعوته ، فاننا نستطيع أن نستخلص من هذه الأعمال الأساس الذى تقوم عليه · فمن ناحية ، نلمس تمرد هذه الأعمال على شتى الأساليب الحديثة والمعاصرة فى الفن · ومن ناحية أخرى ، نشاهد ظهور نوع من الاتجاه الموضوعى أو « الجماعى » ماثل فيها بقوة ووضوح ، يصاحب ذلك نبذ الاتجاهات الذاتية أو النزعات الفردية ، تلك الاتجاهات أو النزعات التى تشكل جوهر نشاط الفنون المعاصرة · **والملاحظة التى أبداها الناقد الشهير « هربيرت ريد » عن أعمال جماعة حامد سعيد ـ عندما عرضت فى الخارج ـ تلخص هذا المعنى الجوهرى : « ما ان شاهدت لوحتين أو ثلاثة من مدرسة حامد سعيد حتى تبينت وجود فن مستقل عن التيارات المعاصرة ··· والاشتراك فى مثل هذه الفلسفة بين نخبة من الفنانين المصريين يوجد لها وحدة معينة فى الهدف والأسلوب »** · لقد لمس هربيرت ريد العنصرين الأساسيين فى دعوة حامد سعيد · العنصر الأول وهو عنصر « الاستقلال » ، ويتمثل العنصر الثانى فيما أسماه ريد « بوحدة » الأسلوب · ان السبيل الى خلق فن قومى مصرى مرتبط ، اذن ، بوجود هذين العنصرين ، وهو لا يتحقق الا من خلالهما · غير اننا نلاحظ ان فكرة الاعتماد على التراث القومى القديم ـ وهى الفكرة الجوهرية فى دعوة حامد سعيد ـ انما تتحقق خلال الأعمال التى تركتها الجماعة الفنية فقط فى مجال فن النحت · هذه الفكرة ذاتها تصبح غامضة للغاية حينما نتناول أعمال التصوير · **فمثلا ، كل من يشاهد تماثيل أنور عبد المولى ، وكمال عبيد ، وعبد الحميد حمدى ، يستطيع أن يلمس مدى اعتمادها على تراثنا القديم ، خاصة تراثنا الفرعونى** · لكننا لا نستطيع أن نجد نفس الشىء واضحا فى لوحات حامد سعيد نفسه ، وكذلك لوحات محمد حنفى عبد الحميد ، وأحمد حافظ فهمى ، ومحمد عزيز



تفصيل من لوحة لحامد سعيد

مصطفى . تكاد لوحات هؤلاء المصورين تخضع لأسلوب واحد ، حتى كدنا نسميه « طرازا » من طرز الفن . ومع انهم لا يستخدمون فى انتاج آثارهم التصويرية سوى القلم الرصاص غالبا ، فاننا لا نستطيع أن نسميهم الا بالمصورين لا الرسامين ، وكذلك لا نرى آثارهم على انها رسومات خطية ، لكن لوحات ، وذلك كله بسبب تعقد تركيبها وتنوع عناصرها وتشعبها . لقد دارت أعمالهم حول موضوعات الطبيعة . وبأسلوب يكاد يصل فى درجة دقته المتناهية فى تسجيل الطبيعة الى مستوى الكاميرا الفوتوغرافية ، بل نستطيع القول انه يفوقها أحيانا . ومن أصغر الأشياء الطبيعية مثل جزء شجرة أو ساق نبات أو حجر ملقى على الأرض أو جناح طائر ، تجسدت أعقد التفاصيل وأكثرها تركيبا .

هناك ، اذن ، صلة ما ، فى دعوة حامد سعيد، تربط بين فكرة خلق فن قومى ، وبين رؤيا الفنان للطبيعة ، أو بين عنصر الطبيعة ، ولكى نتتبع الأبعاد الحقيقية لهذه الصلة ، علينا ـ ونكرر من جديد ـ أن نتجاوز الدلالات المباشرة التى تعطيها لنا أعمال حامد سعيد وجماعته الفنية . ان الطبيعة فى لوحاتهم وتماثيلهم تبدو كمجرد « موضوعات » للتناول الفنى ، بينما مفهوم الطبيعة فى دعوة حامد سليم ـ على المستوى النظرى والفلسفى ـ هى أبعد من ذلك وأشمل . ان الطبيعة هى أساس كل نشاط انسانى . وعلى الفنان « أن يتقبلها ويستمع لها » ، أى يعيد صلته بها من جديد ، وبشكل تلقائى وفطرى ـ بمعنى تجاوز النظريات الفنية المسبقة ـ حتى تنعكس فى أعماله بجلال نظامها . ولذلك **فالفن عند حامد سعيد ليس ابتكارا بقدر ماهو «تأمل» . ويحدد حامد سعيد هذا الموقف بقوله : « اذا فهمنا طرفا من هذه الفكرة وتمثلناها فقد فهمنا سرا من أسرار الفن المصرى القديم بل سرا من أسرار كل فن من الفنون القديمة . »** (حامد سعيد : ثلاث محاضرات فى الفن . عام ١٩٤٢) .

ويؤكد حامد سعيد فى كل كتاباته ومحاضراته، التى يلقيها من حين لآخر ، ان الأساليب الفردية

أو الذاتية فى الفن لا توصلنا الى تفهم حقيقى لأسرار الطبيعة ، وهى الأساليب التى تقوم عليها عليها كل الفنون الحديثة ، كالتأثيرية والتكعيبية والسيريالية والتجريدية • **ان دعوته موجهة فى أساسها الى رفض كل هذه الأساليب الحديثة فى الفن • أو لو شئنا الدقة ، رفض المبادىء الرئيسية التى تقوم عليها هذه الأساليب** • فماذا يقدم فى مقابل هذا الرفض ؟ الرجوع الى التراث القومى القديم ، والى الخبرة الانسانية الشاملة والتقاليد العامة التى تنطوى عليه • ألا يدل ذلك على نزعة سلفية ؟ هذا ما يحاول أن ينفيه حامد سعيد فى كل مناسبة • فالفكرة الأساسية فى دعوته ليست فى « اعادة الماضى للحياة ، بل اثراء الحاضر بخبرة الأجيال • » (حامد سعيد : مقدمة كتاب الفن المصرى المعاصر) •

الفن والحياة

هذه هى الخطوط العريضة فى دعوة حامد سعيد لخلق فن قومى مصرى • ونعود الآن لنناقشها تفصيليا • وقبل ذلك يجدر الاشارة الى التأثير الملموس الذى أحدثته هذه الدعوة ، فى المجالين الفنى والاجتماعى • وقد تحقق ذلك فيما حظيت به الدعوة من اهتمام ملحوظ من قبل الفنانين ومن الدولة ، متمثلا فى المركز الثقافى الجديد الذى أقامته وزارة الثقافة منذ عهد قريب ، وهو « مركز الفن والحياة » • ويلخص حامد سعيد الفكرة من اقامة هذا المركز فى كلمة التقديم : « نبدأ هذا المركز للاشعاع من هذه البؤرة الحضارية ، ملتقى منف ومصر العتيقة المسيحية وفسطاط مصر الاسلامية وقاهرة العصر الحديث• نبدأ من هذا المركز فيما بين آسيا الى الشرق والبحر الأبيض فى الشمال والقارة الأم افريقيا حيث ترعرعت مفاهيم ثلاثة حضارية ••• فى هذا المركز للاشعاع الثقافى نرقب فى وجداننا الجديد انبثاق وحدة أصيلة وعميقة بين الفن والحياة ، نعد لها بالعمل المضنى والجامع لجهود اليوم والأمس لغد تخلص فيه الحياة من أسارها الذى تعانى منه » •

ليس من العسير علينا اكتشاف الاسباب البعيدة التى تكمن وراء ما نلمسه من طبيعة شمولية طاغية فى دعوة حامد سعيد ، وما نراه من واقع عريض يشرف عليه • ان ما نلمسه هنا ما هو ، فى نهاية الأمر وعند التحليل الأخير ، سوى انعكاس لوضع مصر العالمى اليوم • مصر التى تخلصت من آثار التبعية السياسية والاقتصادية ، وتمارس حياة يسودها الاستقلال، وتسعى لأن تحقق ذلك فى المجال الثقافى والفنى• وتحرر مصر – وتدعيم هذا التحرر على مدى السنين – قد حملها مسئولية خلق ذاتها • وقد دفعها ذلك فى مواجهة موقف جديد ، يقل عنده الاتجاه الى الأخذ ويحل محله الاتجاه الى «العطاء». وينمو فيه الاتجاه الى « التأثير » بدلا من مجرد التأثر ، وتتزايد فيه عوامل الاعتماد على الذات بدلا من الاعتماد على الغير • فى كلمة : انها مصر المتحررة، المتفتحة على العالم، المسئولة عن حركته، وعن مصيره ، المشاركة فى خلق مستقبله، وبكل ما تحمله هذه المعانى من شمولية واتساع ورحابة أفق • ان شمولية مفهوم الفن عند حامد سعيد، لا يمكن تقييمه التقييم الصحيح لو فصلناه عن طبيعة الظروف المحيطة ، عن طبيعة الأوضاع العالمية الجديدة التى تعيشها مصر اليوم • ان حامد سعيد يدعو الى ضرورة خلق نهضة حضارية جديدة ، تلائم ظروفنا وأوضاعنا الجديدة • ومن ثم يرسم للفن دوره واتجاهه الجديد • لذا كان من الطبيعى أن يتلاحم الفن بهذه النهضة الجديدة• بل ان دوره الجديد ليغدو أكثر من ذلك ، انه المجسد الحى لهذه النهضة •

ويقول حامد سعيد فى تقويمه لمركز الفن والحياة، فى تقديمه لدعوته الجديدة : « لو أننا أعدنا الى الفن اعتباره ، وسمونا به فوق تراب النقد المعاصر ، والخلق الفنى المعاصر ، وآلية الحياة التى كثيرا ما تتستر باسم الفن ذاته ، لأدركنا الفن بابا من أبواب الحياة الكبرى • ونحن لا نقصد بذلك أن نمجد الفن كنشاط خاص نرفعه فوق صور النشاط الأخرى للانسان •• بل نراه يتخلل كل هذه الصور اذا دبت فيها الحياة بغزارة وقوة » •

يدعو حامد سعيد ، اذن ، الى تجاوز شتى أوضاع التفتت والتحلل التى تخلقها التقسيمات الآلية ، فى المجتمعات المعاصرة ، لنشاط الانسان• وبازاء ذلك ، فانه يبحث فى الفن عن وسيلة لتحطيم هذه التقسيمات والحواجز ، وسيلة خلق الترابط والتلاحم بين سائر نشاطات الانسان • الفن عند هذا الفنان المفكر « شامل لكل الأعمال الخلاقة الحية فى الحياة » • ولو استقامت الحياة الانسانية فانها «تنتج فنا بالضرورة•• بالفطرة» • ان الفن هنا هو طريقة الانسان فى الحياة • وهو تعبير عن وحدة الحياة ، وتجسيد لهذه الوحدة • لذا فلا تستقيم حياة بغير مقومات الفن • ثم نراه يخلص من كل هذا الى نتيجة تاريخية هامة :

« ان طبيعة الفن كما فهمته هذه البلد فى عصورها المختلفة تجعل منه نشاطا غير قائم بذاته ، اذ تجعل منه جزء من كل متصل كبير هو الحياة » .

واذا كانت دعوة حامد سعيد تبدأ من رفض المبادىء الأساسية التى تقوم عليها الفنون المعاصرة ، فانها تتضمن أصلا رفض كافة الأوضاع التى تقوم عليها الحياة المعاصرة ذاتها . ودائما ما نراه يردد بأن « الحياة نفسها اليوم خطأ . الحياة نفسها انسانيا مريضة ... حياة الانسان اليوم بها نقص فى حيويتها فى فنيتها فى فى انسانيتها . » وهو يعلن ذلك منبها الى مدى خطورة الأزمة التى يعانيها الانسان المعاصر . ومن موقعه الذى لا تحده أسوار اقليمية ضيقة، يتردد صوته عاليا ، مشحونا بوجدان عالمي شامل . **ان المجتمع الحديث هو جسم مفكك الأطراف . الفرد فيه يعانى من عزلة حادة عميقة . وهو أشبه بالورقة الذابلة . وذلك مرجعه الى ضعف فى الصلات التى تربطه بالمجتمع ، ضعف فى جذر** شجرة المجتمع . فمحطها ، اذن مهب الريح ومصيرها الى انحلال ومن هنا جاء الفن المعاصر كانعكاس لهذه الأوضاع المتأزمة . ومن هنا بالتالى منشأ الفردية الحادة « الفردية الصارمة المتنابذة » المسيطرة على اتجاهات ومذاهب الفن المعاصر . انها نتيجة لوجود الانسان المعنوى المهدد والمتداعى للسقوط ، رغم توفر الامكانيات المادية فى هذا العصر . ويعبر حامد سعيد عن هذه الأزمة الماثلة فى جوهر الحضارة المعاصرة بقوله : « معظم الممارسة الفنية فى هذا العصر افتعال ، ولهذا فالفن علاقته بالحياة تتطلب الكثير من الاطباء . ولكن الاصل هو ان الفن طريقة الانسان فى اكتشاف سبل حياته .. وعندما يتعطل هذا المفهوم الأساسى يصبح الفن مشكلا والمشكل فى الحياة ذاتها . »

ولهذا كله صار الفن على هامش الحياة . غير ان هذا المفهوم للفن ليس الا مفهوم أوروبى حديث ، ذلك لأن أوروبا ذاتها فى العصور القوطية والبيزانطية لم تكن ترى فى الفن نشاطا يمكن ان ينفصل عن الحياة . وذلك دائما هو حال كل عصور الانسانية الكبرى ، عصور البناء والتحقيق والتكامل ، حيث تفيض الحياة بغزارة، وتجمع وتوحد بين مختلف اتجاهات أفرادها ، وتتلاحم فنونها فى وحدة ظاهرة او خفية ، وتنصرف عن الفردية الصارخة .

الفن المعاصر ، اذن ، فن فردى خاص ، وهو — على حد تعبير حامد سعيد « يعبر عن نفس غير متصلة بوعى اجتماعى أو قومى أو انسانى كبير لهذا ينزع الى التعبير عما يهتم به هذا الفرد او ذاك في الخارج أو داخل النفس الفردية . هو انعكاس لانحلال الرباط بين عناصر الحياة الاجتماعية واندثار بنائها الطبيعى العضوى » .

التاريخ

وتبدأ المشكلة تبرز على الفور — فى رأى حامد سعيد — حينما « يدرك الفرد المتنبه أهمية وجود مجتمع حوله يتكامل معه كما يدرك أهمية وجود هواء يعيش فيه . وهو عندما لا يتحقق له هذا يبحث عنه فى أعماق التاريخ « . فماذا سيجد ؟ سيجد بلدا له أبعد وأعمق تاريخ فى الفن وأكثرها اتصالا . هذا التاريخ الذى تتولد فيه حياة كامنة خاصة به لها منطق نمو خفى يمتد خلال جميع الأفراد الذين تحقق فيهم الوجود الشامل » . والتاريخ هو باستمرار هو « جزء أساسى حيوى فى حياة المجتمع البشرى » . ويجىء الفن ليكون بمثابة « تلخيص للتاريخ » . غير أن الفن يتجاوز رواية الأحداث وضبط التاريخ، الى الخبرة الانسانية وزبدتها ، يستقيها من القيم المتحصلة فى النفوس والمستقرة فى الضمائر ، والتى يزخر بها الوجدان العامر . ان بيئتنا لتحتفظ بتسلسل تاريخى يكاد ان يكون فريدا من ناحية اتصاله . ولقد كان لنا خلال ذلك التاريخ المتصل سمة وطابع خاص متميز ، احتفظ به به انتاجنا فى الناحية الفنية التشكيلية التى آثرناها بالمحل الأول بين تراثنا ، لتكون الحاملة للقيم الحضارية التى حصلناها وذلك على الرغم مما أخذته تلك الفنون التشكيلية خلال العصور من مختلف الصور ومتعددة الأشكال .

المشكلة فى جوهرها ، اذن مشكلة تاريخية . فهذا الوضع الراهن — وضع التبعية الثقافية — تكمن جذوره — كما يقول حامد سعيد — « فى الفتح العثمانى حيث عادت مصر ولاية اسلامية من جديد .. عادت الى التبعية . وقد كانت ولاية اسلامية من قبل » . لكن ما يلبث أن يعود موضحا هذه النقطة : «ان التبعية الجديدة كانت تخالف التبعية القديمة : اذ ان الثقافة الاسلامية فى مطلع الأمر كانت ثقافة صاعدة متفتحة ..



تفصيل من لوحة لحامد سعيد

بينما كانت الثقافة الاسلامية التى مثلها الاتراك ثقافة آفلة لم تتفتح لظروف العالم الجديد من حولها » .

فماذا كانت نتيجة ذلك ؟ « انتقلت حرية التصرف فى الميدان الحضارى بعد ما يقرب من الف عام ظلت فيه هذه الحرية في هذا المكان من الارض .. مجال العالم القديم .. انتقلت حرية التصرف الى الغرب : اذ تنبه الفكر الأوروبى للحياة من حوله ونشر نشاطه فى مسالك الأرض والبحر كطرق التجارة . وأخذ سبيله نحو طرائق البحث العلمى . وفصل بالتدريج ما بين الدنيا والدين . ونمت صناعته . وزادت ثروته . وتجبر سلطانه . وبدأ العالم الحديث . وكان وضعنا الراهن فى التبعية الثقافية » .

الحرية والاستقلال ، اذن ، هو هدف النهضة الجديدة المرتقبة . ولا تتحقق الحرية فى الفن الا بالأصالة ، والاعتماد على الامكانيات الذاتية ، والاتجاه عمقا نحو تاريخنا العريق . « ولم يحدث أن انتجت مصر فى ظل التبعية كما انتجت فى ظل الاستقلال . لأن تحقيق الذات الكبرى للمجموع هو الهدف الفنى فى مصر خلال العصور ولا يتم بغير توفر الحرية لذلك المجموع » .

غير ان الاتجاه الى تحقيق هذه النهضة الجديدة ، لا يعنى رفض كل ما أنجزته الحضارة الغربية المعاصرة . هناك العلم الحديث ، وهو أهم ما نجزته هذه الحضارة . ولقد له أثر عميق فى مجال آخر ، يهمنا التأكيد عليه هنا : انه الوجدان الانسانى الجديد الذى ساعد العلم الحديث ، على اختلاف معارفه من فلكية وجيولوجية وطبيعية ، على نشوئه وتبلوره . هذا الوجدان الذى يختلف كيفيا عن الوجدان الانسانى النابع من الفلسفة الانسانية كما وضعها الاغريق واستوحاها الغرب منذ عصر النهضة . والى وقت قريب كان التيار الحضارى النابع من الاغريق هو المرجع الوحيد المسلم به ، وهو وحده الجدير بالدرس والاعتبار . لقد تفوقت الحضارة الغربية المعاصرة — وذلك بفضل العلم — الحديث على النظرة الانسانية التى ورثتها من عصر النهضة : تلك النظرة التى جعلت الانسان فى مركز الكون ، وجعلت منه فى حد ذاته غاية ، وجعلت من الأرض مركزا للكون بأسره . لقد أخرج العلم الحديث الأرض من مركز الكون ، وجعل من الانسان مخلوقا ضمن المخلوقات الأخرى ، « الأمر الذى أعد وجدانه الى الأعمال الفنية الصادرة من وجدانات أخرى غير وجدان ذلك التيار الحضارى الخاص » .

ويهمنا التأكيد هنا على دور العلم الحديث فى مجال الوجدان الانسانى ، لما فى الوجدان الانسانى من صلة وثيقة الغاية بالفن . ان الفن عند حامد

سعيد « ينبثق من الوجدان • والفن التشكيلي وجدان متجسد » .

يصف حامد سعيد هذا الوجدان الجديد الناشىء ، بالوجدان « الكونى » . ومن هنا فهو « أكثر محاذاة للوجدان الذى انبثق منه الفن فى العالم القديم فى « ما بين النهرين » و « وادى النيل » . ولقد كان بزوغ هذا الوجدان الكونى الجديد من الأسباب الجوهرية التى صرفت الغرب فى انتاجه الفنى الحى ، عن متابعة تقاليد عصر النهضة . ومعنى ذلك انه فتح طريقا يتيح من خلاله تحرر النشاط الفنى من أسر نظرة وحيدة للعالم . وبالتالى فانه يتيح فرصة لظهور نظرات للفن ، لظهور رؤيا جديدة ، تستمد جذورها فيما قبل عصر النهضة ، فى الحضارات الانسانية القديمة .

ويقول حامد سعيد : « من هنا ، كان مدخل العصر الحديث الى فنون العالم القديم هو ذات الوجدان الكونى العلمى الناشىء الجديد : وهو وجدان ناشىء لانه نتيجة حتمية تلقائية للمعرفة الجديدة » .

نحن ، اذن ، بصدد أمل عصر نهضة جديد تشبه النهضة الاوروبية ، ولكنها تختلف عنها فى أنها توسيع لوجدان الانسان ، بحيث يستفيد من خبرة تلك العصور القديمة وما حصلته من خبرات وجدانية ، كما استفادت النهضة الاوروبية من خبرة الاغريق . ويستطرد حامد سعيد : «لو اننا حاولنا أن نتمثل تلك الخبرات من جهة ، وان ننمى الوجدان الكونى الناشىء بفضل المعرفة العلمية الحديثة ـ وهما كما سبق متحاذيان ـ لوجدنا وعيا بنظام كامل ، ولا محدودية شاملة ، وقوة لا قبل للخيال على الاحاطة بها ، وتناهيا فى الكبر يقابله تناه فى الصغر ، وترديدا بين الجزء والجزء وبين الجزء والكل وان لم يكن ترديدا متطابقا » . ثم يخلص حامد سعيد من عرض هذه النقطة ، الى تقرير نوع من الثنائية الفاصلة الحادة ، بين العنصرين الرئيسيين المكونين للحضارة . يقول معقبا : « نجد هذا كله يقدمه للذهن .. العلم الحديث ، ويقدمه للوجدان .. فن العالم القديم » هكذا ينفصل الوجدان عن الذهن ، وهكذا ينفصل بالتالى العلم الحديث عن فن العالم القديم . وفى اعتقادى ان هذه الثنائية الحادة ، من أسباب ضعف نظرة حامد سعيد للفن والحياة . وآثارها تشيع نوعا من الاضطراب والغموض فى كثير من النقاط التى تتضمنها فلسفته ، التى أودعها فى كتاباته ومقالاته ومحاضراته المتصلة . وعلى فلسفة حامد سعيد أن تجيب على هذا التساؤل المبدئى : هل فى امكان العلم أن يقوم فقط على الذهن ؟ وهل فى امكان الفن أن يقوم فقط على الوجدان ؟ وبمعنى آخر : هل فى امكان النشاط الانسانى أن ينشطر الى نصفين ، واضحين ، جاهزين ؟

ويعود حامد سعيد فى تأكيده على عناصر الاتصال والاستمرار بين القديم والجديد : « لقد عاشت تلك العصور القديمة خبرة توازى الخبرة التى يعيشها العالم المعاصر فى نهضته العلمية الحديثة . كانت متفتحة للحياة من حولها ، مقبلة على ادراكها بشغف عاملة على التعامل معها والوصول الى نتائج عملية . » وهذه الوحدة الوثيقة بين الفن والحياة ، والتى نفتقدها فى عالمنا اليوم ، قد جعلت رؤية الموجودات فى الفنون القديمة منصبة مباشرة على ذاتيتها المميزة المحسوسة ، وماديتها الملموسة . وفى مقابل ذلك ، نأخذ فى ادراك الاشياء ـ حسب النسق العلمى الحديث ـ بصورة مجردة . اننا لم نعد نلقى انتباها ، وتأملا كافيا تجاه الاشياء .. تجاه ذاتيتها المادية ، على حد التعبير الذى يستعمله حامد سعيد .

السمات الاساسية

ان الفن التشكيلى فى العالم القديم ـ فى وادى النيل وما بين النهرين ـ وان كانت صوره قد اختلفت وتعددت اشكاله ، الا أنه ظل محتفظا ببعض الخصال أو السمات الاساسية ، والتى كونت فى مجموعها شخصيته المتميزة .

السمة الأولى تظهر من خلال ما يسميه حامد سعيد « بالقانون الرياضى » ، وبرؤيته فى الواقع الذاتى المادى ، هذه الرؤية التى يسيطر عليها الوجدان الكونى ، الذى اشرنا اليه من قبل . ان هذه الخصلة الاولى انما تظهر من خلال ما نلمسه فى فن العالم القديم من اعتناء بالشكل وبهندسته الرياضية . وهى من الامور التى يرتكز عليها ـ فى الوقت نفسه ـ الفن المعاصر الحى فى العالم الغربى فى بعض نواحيه ، مما بدأه سيزان وسيزان



تفصيل من لوحة حامد سعيد

ودار حوله التكعيبيون وما زال الاساس لكثير من التجريديين · لكن هناك ، مع ذلك ، فارقا كبيرا في الكيفية التي بدت بها هذه السمة الرياضية الهندسية في الفنون الحديثة والقديمة · ويتركز هذا الفارق الكبير في أمرين · أولهما ، ان الصفة الرياضية ـ كما يقول حامد سعيد « وان اشتركت في العموم من حيث كونها تعتمد على التآلف العددى فهى تختلف في الدلالة والخلاصة التى ترسبها في النفس ـ نفس المتأمل ـ تختلف في النشأة عند صاحب العمل والأثر الواصل الى متأمل ذلك العمل · ولكن الصفة في كونها في الحالتين تعتمد على التناسق العددى ، تجمع ما بين القديم والحديث وتساعد الوجدان الناشىء المتفتح على محاذاة الفنون القديمة ولو بقدر · فالفن الذى تنتجه الآلة في هذا العصر يعتمد على التناسب الرياضى كما تعتمد العمارة الحديثة عليه ، وهما يقتربان في ذلك من العمارة في العالم القديم والمصنوعات التى انتجت للاستعمال في شتى الاغراض ، ولكن ذلك الشبه ظاهرى ليس الا ، والفارق في أعلى حالاته كالفارق بين فيثاغورس وبين أحد الرياضيين المعاصرين » · ان اختلاف الدلالة التى تتركها هذه السمة الرياضية في الفنون القديمة والفنون الحديثة ، هو اختلاف وجدان تسيطر عليه وحدة الحقيقة في شتى مظاهرها في المخلوقات ، عن وجدان لا يدخل في حسابه تلك الوحدة وذلك الشمول · والاختلاف الثانى كما يصفه حامد سعيد يتركز في « ان هذه الصفة الرياضية في الفنون القديمة التى هى مظهر وعيها الوجدانى بالحقيقة الشاملة : بالدقيق والجليل من مظاهر الحياة ، تبدو خلال ما أشرنا اليه من اعتبار واحتفال بذاتية المادة · اما الوعى الرياضى الحديث فيفلت من هذه المادة الى التجريد » ·

السمة الثانية ، التى تكون مجتمعة شخصية الفن في العصور القديمة فيما بين وادى النيل وما بين النهرين ، تتركز حول ما يسميه حامد

سعيد « بالموضوعية الجماعية » . فلقد كان الفن القديم « موضوعيا » لانه كان يدور حول الحقيقة الشاملة الرابضة ، ويأتلف بوعى رياضى كونى ، ويمد جذوره برؤية مادية روحية تتجاوز كل وجدان ذاتى محدود ، وذلك على النقيض مما يدور فى قلب النشاط الفنى الحى المعاصر ، حيث لايقدم الفن سوى عالم الانسان الفرد المعزول عن كل حقيقة شاملة . واذا كان الفن القديم موضوعيا – بهذه الصورة – فلا عجب ان كان ذلك الفن القديم « جماعيا » . وذلك لانه يعبر – كما يقول حامد سعيد – « عن قمة ادراك الكتلة البشرية فى العالم للحقيقة من حولها وفى نفسها .. لم يكن هم الفنان وقتئذ ان يباين ويغاير فيما يعطيه ما اعطاه الفنان الآخر . لم يكن هم اللاحق ان يعارض السابق . بل كان الفن جماعيا يأتلف فيه الفنانون والفنون والعصر » . ولقد كان الانسان فى العالم القديم يواجه الموجودات بوجدان جماعى متفتح له صفة الشمول ، ويتعمق – فى ذات الوقت – مادية الموجودات فى ذاتية كل منهما .

أما السمة الثالثة ، أو الخصلة الثالثة الكبرى التى تميز شخصية الفن التشكيلى فى تلك الرقعة من الارض ، فهى « الجانب المقدس » ، هى ادراك هذا الجانب من الحقيقة الرابضة وراء الموجودات . ويرى حامد سعيد أن هذا الجانب المقدس فى فنون العالم القديم ، وان كان أكثرها اهمية ، الا انه لم يحظ بالاهتمام الملائم ، بل أهمل اهمالا بالغا . فلقد أعطت هذه الرقعة من الأرض للانسانية الكثير من ناحية الوجدان الدينى . ويوضح حامد سعيد ما يعنيه هنا بذلك الجانب المقدس بقوله : « لا نقصد من الجانب المقدس أية صورة من الصور التى تشكلت عليها العقائد فى تلك العصور ، فهذه من نصيب يسهم الذهن فيه بقدر ، ولكن نقصد تلك الايحاءات التى يركبها أو يوقظها فى اعماقنا سحر تلك الاشكال الفنية التى أحكمت بناءها الاجيال فى تلك العصور التى خطت بالانسانية الخطوات الاولى الكبيرة المحسوبة فى تاريخها الثقافى . تلك الاشعاعات المنوعة التركيب والتى لا يحدها وصف أو قياس ، والتى يلخصها وصف التقديس ، والتى تفرضها على اعصابنا فرضا روائع تلك الفنون القديمة . قد نسخر من العقائد والاساطير ولكننا نصمت أمام تأثير تلك الروائع ونشعر بأنفاس القدسية من حولنا تأخذ علينا المشاعر كل مأخذ » . ان اهم ما يميز العالم القديم عن عالمنا المعاصر هو الارتباط والايمان بالقيم الروحية وبالدين . الا أن المقصود بالدين هنا ليس مجرد نظام من انظمة الاديان ، وانما المقصود –فى رأى حامد سعيد– هو «حالة نفسية» يتصل فيها الانسان بمشاكله باللامحدود . وباللامتناهى . وان الانتقال من أفق الدين الى الدنيا هو بالضبط ما حصل فى عصرنا الحديث ، عصرنا المشغول بكليته بكل ما هو محدود،ومباشر ومتناهى . وفى مواجهة ذلك ، علينا ان نتأمل من أفق العالم الرومانى والدينى ، من ذلك الافق النفسى ، تلك القيم الفنية التى توفر على اشعاعها فى النفس الفن القديم فى وادى النيل وما بين النهرين . ما هى هذه القيم الفنية ؟ ذلك ما ينقلنا الى سمة أو خصلة بارزة فى الفن القديم .

هذه السمة البارزة ، والتى يعدها حامد سعيد السمة الرابعة من السمات التى تكون مجتمعة شخصية الفن التشكيلى فى العصور القديمة ، انما تتعلق بصفات « الجلالة والسمو » اكثر من التعلق بصفات الجمال الاخرى ، كصفة المسار اللطيف ، أو صفة الوسيم الانيس ، ولو أنها تجمع بينها فى كثير من الاحوال . ان هذا الوجدان الروحانى الدينى ، هذا الوجدان المتعلق باللامحدودية ، لم يتجل فى أى أثر من آثار حضارة العالم القديم ، قدر تجليه فى آثارها التشكيلية . ذلك الانشغال باللامحدود فى القدرة والقوة والروعة والرهبة والبهاء وما الى ذلك من صفات الجمال من الكمال والجلال انما هو – على حد تعبير حامد سعيد – « الذى يجعلنا اليوم نشعر فى قرارة نفوسنا بلقاء الروائع من تلك العصور بأننا نتطلع الى أفق أعلى عزيز المنال » . ويرى حامد سعيد أن هذا التطلع الى تلك الصفات المرئية – صفات الجلالة والسمو– من ذلك الافق النفسى العال ، انما يتطلب نموا وجدانيا يرفع النفس من أفق المشاهدة المعتادة الى آفاق أعلى » وليس من العسير علينا تبين نبرة « صوفية » واضحة فى هذا الرأى . وكأننا فى هذا المطلب الفنى أمام تدريب صوفى روحانى خالص . فما يلبث حامد سعيد ان يتساءل : «هل يعنى هذا ان تظل الفنون على حالها الشائع فى العصور المحدثة من أفق غير ذلك الأفق الرفيع ؟ هل تطيب الحياة بالفعل للقلب الانسانى دون أن يروى من ذلك النهل القدسى ؟ هلا يحن الانسان الى ذلك الملأ ! أليس من حق الجميع ذلك الدفء الروحى والجمال القدسى والجلال والكمال كما تشعه تلك الفنون! .. هذا هو السؤال الذى ستعنى به النهضةالجديدة التى أشرنا اليها كأمل حيث تسعى



تفصيل من لوحة لحامد سعيد

النفس الانسانية الى مزيد من الوعى بممكناتها حتى تطيب الحياة للجميع » ·

أما السمة الخامسة فتتبلور فى مظهر السكون والسكينة ، فى رمز الاستقرار المقيم ، وهى ما يسميها حامد سعيد « بالمعمارية الكونية » · فنحن لا نستطيع أن ندرك هذه السمة الخامسة دون ادراك العلاقة التى تربط بين كل مظاهر النشاط التشكيلى – من فنون النحت والتصوير، من مسطح وبارز ومستدير – وبين فن العمارة · « اذ ان العمارة فى كنهها الاصلى فى العالم القديم الذى انتقل من حياة الصيد والتجول الى حياة الزراعة كانت هى الفن المثالى فى تلك الثقافة كرمز كما هو قائم مستمر باق » · غير ان هذه المعمارية الكونية « لا تعنى الجمود والركود ففيها من الرمز الى الحركات ما هو كثير معروف » ·

انه فى هذه السمات الخمسة ، اذن – وهى رؤية القانون الرياضى ، وخصلة الموضوعية الجماعية ، والجانب المقدس ، وصفات الجلالة والسمو ، ثم سمة المعمارية الكونية – انما تتبلور شخصية فنون العالم القديم فى وادى النيل ومابين النهرين · وهى تكون مجتمعة – وان اختلفت صفاتها التفصيلية وتباينت أشكالها فى بعض الاحيان – نوعا من « وحدة الفن فى مصر » كما يقول حامد سعيد · ودعوته الفلسفية اليوم انما تقوم على اعتبار ان هذه الوحدة التى خلقها التسلسل والتلاحق الحضارى فى الفن فى هذه البقعة من الارض – فى مصر وما بين النهرين – هى أساس النهضة الجديدة · « فلا جدوى فى الحقل الانسانى من تطعيم نظام فى الحياة غريب على جذور مختلفة » ·

وفى احدى محاضراته الاخيرة المتصلة ، التى القاها هذا العام بقاعة الجمعية الجغرافية المصرية، وانطلاقا من الفكرة التى اقيم من اجلها « مركز الفن والحياة » ، فى محاضرة بعنوان بارز : « الفن فى مصر وما بين النهرين كأساس لنهضة جديدة » فى هذه المحاضرة يلخص لنا حامد سعيد جوهر دعوته : « لقد تحقق للفن المصرى ان ينشأ من الاصول الاولى ، وان ينمو مستجيبا لظروفه ،وان يصل الى اقصى درجات النمو المتيسرة له · وقد حقق ذلك عبر موجتين ، ونحن على مشارف الموجة الثالثة » ·

محمد شفيق